

X. LEON-DUFOUR (ed.)

# LOS MILAGROS DE JESUS



Colección  
BIBLIA Y LENGUAJE

La dirige  
A. DE LA FUENTE ADÁNEZ

1. R. Barthes, P. Ricoeur, X. Léon-Dufour: *Exégesis y Hermenéutica*. 291 págs.
2. E. A. Nida/Ch. R. Taber: *Teoría y práctica de la traducción*.
3. L. Alonso Schökel/E. Zurro: *La traducción bíblica: Lingüística y estilística*. 451 págs.
4. P. Beauchamp: *Ley, Profetas, Sabios. Lectura sincrónica del Antiguo Testamento*. 304 págs.
5. X. Léon-Dufour (ed.): *Los milagros de Jesús*. 370 págs.
6. Grupo de Entrevernes: *Signos y parábolas. Semiótica y texto evangélico*.

# LOS MILAGROS DE JESUS

## SEGUN EL NUEVO TESTAMENTO

por

JEAN-NOËL ALETTI \* LOUIS BEIRNAERT  
JEAN CALLOUD \* MAURICE CARREZ \* GEORGES COMBET  
JEAN DELORME \* AUGUSTIN GEORGE  
PIERRE GRELOT \* KURT HRUBY \* PAUL LAMARCHE  
SIMON LÉGASSE \* XAVIER LÉON-DUFOUR

bajo la dirección de  
XAVIER LÉON-DUFOUR



EDICIONES CRISTIANDAD

© Copyright de este libro en  
ÉDITIONS DU SEUIL, París 1977

Fue publicado con el título  
*LES MIRACLES DE JÉSUS*  
*selon le Nouveau Testament*

\*

Lo tradujo  
A. DE LA FUENTE ADANEZ

Derechos para todos los países de lengua española en  
EDICIONES CRISTIANDAD  
Madrid 1979

Depósito legal: M. 19.063.—1979

ISBN: 84-7057-256-3

*Printed in Spain*

ARTES GRÁFICAS BENZAL - Virtudes, 7 - MADRID-3

## CONTENIDO

X. Léon-Dufour: Presentación ... ..	13
Cap. introductorio: <i>DISTINTAS ACTITUDES ANTE EL MILAGRO</i> [X. Léon-Dufour] ... ..	17
I. Actitud dogmática ... ..	17
II. Actitud crítica ... ..	20
III. Actitud literaria ... ..	29
1. El vocabulario, 29.—2. Los relatos, 32.	
IV. Apertura hermenéutica ... ..	39
1. El texto y el lector, 40.—2. El texto y la palabra, 42.	

### PARTE PRIMERA

#### SITUACION

Cap. I. <i>LA HERENCIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO</i> [Maurice Carrez] ... ..	49
I. En los evangelios sinópticos ... ..	50
1. Evocaciones narrativas, 50.—2. Citas, 50.—3. Disposición de los relatos, 52.—4. Contactos de vocabulario, 53.—Conjuntos de relatos de milagro, 55.—6. Tipos veterotestamentarios de relatos de milagro, 56.	
II. En el cuarto Evangelio ... ..	56
1. Evocación narrativa, 57.—2. Alusiones, 57.—3. Citas, 58.—4. Disposición y vocabulario, 59.	
Cap. II. <i>LOS MILAGROS DE JESUS Y LA DEMONOLOGIA JUDIA</i> [Pierre Grelot] ... ..	61
I. Demonios y exorcismos en tiempos de Jesús ... ..	62
II. La actividad de Jesús ... ..	66
III. Interpretación de los hechos ... ..	69
IV. Problemas planteados por los modernos ... ..	72

Cap. III. <i>PERSPECTIVAS RABINICAS SOBRE EL MILAGRO</i> [Kurt Hruby] ... ..	75
I. El milagro bíblico ... ..	76
1. El milagro y las «leyes de la naturaleza», 76.—2. El milagro, signo de la presencia de Dios, 78.—3. Milagros de los tiempos mesiánicos, 81.	
II. El milagro posbíblico ... ..	82
1. En la literatura haggádica, 83.—2. En la literatura halájica, 87.	
III. Los milagros de Jesús en su contexto ... ..	91
Cap. IV. <i>MILAGROS EN EL MUNDO HELENISTICO</i> [Augustin George] ... ..	95
I. Alabanzas de los dioses ... ..	95
II. Relatos de curación de los exvotos de Epidauro ... ..	97
Nota: El milagro en los historiadores ... ..	102
III. Vidas de filósofos taumaturgos ... ..	104
Conclusión ... ..	107
Cap. V. <i>EL HISTORIADOR EN BUSCA DEL HECHO</i> [Simon Légasse] ... ..	109
I. Los evangelistas y lo maravilloso ... ..	109
II. Formación de los relatos evangélicos de milagro ... ..	114
III. Juicio histórico de conjunto ... ..	118
IV. Ensayo sobre el método ... ..	129
V. Riesgos de la opción previa ... ..	138
Conclusión ... ..	143

## PARTE SEGUNDA

## LECTURAS DE UN RELATO

Cap. VI. <i>ENSAYO DE ANALISIS SEMIOTICO</i> [J. Calloud, G. Combet, J. Delorme] ... ..	149
I. ORGANIZACION NARRATIVA ... ..	150
I. El hombre y sus conciudadanos ... ..	151

II. Jesús, el hombre y legión ... ..	151
III. Jesús, legión y los cerdos ... ..	153
IV. Jesús y los habitantes ... ..	154
V. Jesús y el hombre ... ..	155
Conclusión ... ..	156
II. ORGANIZACION DE LOS CONTENIDOS SEMANTICOS ... ..	158
I. Problemas de isotopías y lecturas ... ..	158
1. La isotopía verosímil y la lectura habitual, 158.—2. ¿Es posible mantener otras isotopías y proponer otras lecturas?, 160.	
II. El código semántico ... ..	164
1. Las cuatro formas del contenido, 165.—2. Transformaciones de los contenidos, 168.—3. Datos complementarios, 173.	
Conclusión ... ..	175
Cap. VII. <i>APROXIMACION PSICOANALITICA</i> [Louis Beirnaert] ... ..	178
El temor y la admiración: ausencia de significatividad, 179.—El relato de los porqueros y el del hombre, 180.—La narración de la escena del milagro, 181.—La articulación de la narración y de los relatos, 182.	
Cap. VIII. <i>UNA LECTURA EN PREGUNTAS</i> [Jean-Noël Alethi].	184
I. El texto y su elaboración ... ..	184
1. Los indicios redaccionales, 185.—2. La prehistoria del relato, 187.—3. La redacción de Marcos, 188.—4. Texto y mensaje, 189.—5. Texto y referente, 191.	
II. Las relaciones textuales ... ..	193
1. Intención del autor y organización semántica, 193.—2. Forma y estructura, 196.	
III. Discurso y relato ... ..	199

PARTE TERCERA

PERSPECTIVAS

Cap. IX. *LOS MILAGROS DE JESUS SEGUN MARCOS* [Paul Lamarche] ... 207

    I. Características ... 207

        1. Vocabulario, 207.—2. Clasificación, 208.—3. Sentido del milagro, 209.

    II. Encadenamiento de los relatos en el evangelio ... 213

Cap. X. *LOS MILAGROS DE JESUS SEGUN MATEO* [Simon Légasse] ... 220

    I. La forma literaria ... 221

    II. El tema cristológico ... 223

    III. El tema de la fe ... 230

    IV. El tema eclesial ... 236

Cap. XI. *EL MILAGRO EN LA OBRA DE LUCAS* [Augustin George] ... 240

    I. El mal de que salva el milagro ... 241

    II. Agente del milagro ... 243

        1. Jesús taumaturgo, 243.—2. Los otros taumaturgos, 245.—3. El milagro, obra de Dios, 248.

    III. El milagro y la fe ... 248

    IV. Algunos intentos de explicación del milagro ... 252

    V. Función del milagro ... 253

        1. Vocabulario lucano del milagro auténtico, 254.—2. Funcionamiento concreto del milagro, 255.—3. Significación del milagro, 256.—4. Límites del milagro, 257.

Cap. XII. *LOS MILAGROS DE JESUS SEGUN JUAN* [Xavier Léon-Dufour] ... 259

    I. Juan y los sinópticos ... 260

    II. Juan y la estructura de los relatos de milagro ... 261

        1. Se impone un límite, 261.—2. El límite es superado, 262.—3. Estructura joánica del relato de milagro, 264.

III. Los signos y las obras de Jesús ... 265

    1. Los signos, 265.—2. Las obras, 268.—3. Signos y obras, 269.

IV. Función de los relatos de milagro ... 270

ULTIMA PARTE

ENSAYO DE SINTESIS

Cap. XIII. *ESTRUCTURA Y FUNCION DEL RELATO DE MILAGRO* [Xavier Léon-Dufour] ... 277

    A) ESTRUCTURA DEL RELATO DE MILAGRO ... 279

        I. Personajes del relato ... 280

        II. Unidades de sentido o motivos ... 281

            1. Inventario de los motivos, 282.—2. Organización de los motivos, 288.

        III. Temas organizadores ... 292

            1. Inventario de los temas, 293.—2. Composición de los temas organizadores, 300.—3. «Género literario» del relato del milagro, 301.

    B) LOS RELATOS DE MILAGRO EN LA DIVERSIDAD DE SU PRODUCCION ... 302

        I. Disposición de los motivos ... 304

            1. La fe y otros motivos, 304.—2. La consigna de silencio, 307.

        II. Producción de los relatos de milagro ... 309

            1. Tendencia a la brevedad, 310.—2. Tendencia a la ampliación, 311.—3. Tendencia a la afinidad, 312.

        Conclusión ... 313

    III. Contexto literario de los relatos de milagro ... 313

        1. Influencia de las agrupaciones de relatos, 314.—2. Influencia del contexto evangélico, 316.

    C) FUNCION DE LOS RELATOS DE MILAGRO ... 317

        I. En la sociedad antigua ... 317

            1. Condicionamiento de los relatos de milagro, 319.—2. Intención social de los relatos de milagro, 323.—3. Conclusión, 324.

II. En la historia de la creencia ... ..	325
1. Factores comunes, 325.—2. Singularidad de los relatos cristianos de milagro, 327.	
III. Función existencial de los relatos de milagro ... ..	330
1. Condiciones existenciales de los relatos de milagro, 330.—	
2. Sentido existencial de los relatos de milagro, 331.	
Conclusión ... ..	334
CONCLUSION [Xavier Léon-Dufour] ... ..	337
De los relatos de milagro al milagro ... ..	337
Milagro y prodigio ... ..	340
1. El milagro y el prodigio no se identifican, 341.—2. El prodigio no es lo específico del milagro cristiano, 342.—3. El prodigio no consiste sólo en curaciones, 343.	
Milagro y misterio ... ..	344
1. En su diversidad, 344.—2. En su unidad, 346.—3. En su relación con la miseria, 347.	
Milagro y vida cristiana ... ..	348
1. Función actual, 349.—2. Extensión del milagro, 352.	
Bibliografía ... ..	354
Siglas de los libros bíblicos ... ..	359
Siglas y abreviaturas ... ..	360
Referencias a los relatos de milagro ... ..	361
Relatos de milagro en los evangelios ... ..	362
Sumarios ... ..	363
Discusiones y alusiones ... ..	363
Relatos de milagro en los Hechos de los Apóstoles ... ..	364
Índice analítico ... ..	365

## PRESENTACION

*¿Por qué hablar todavía de milagros? La situación del cristiano es incómoda en este punto. Por una parte, el evangelio está lleno de relatos de tipo milagroso, y también la actualidad habla de milagros «comprobados» en Lourdes o vividos en los grupos de renovación carismática. Por otra, esos relatos y esos hechos parecen oponerse a la evidencia científica. La verdad es que numerosos creyentes encuentran en los relatos de milagros no un apoyo, sino una dificultad para su fe. ¿Me será preciso, para hablar del milagro, volver a una mentalidad precientífica? ¿No será más sencillo relegarlo al museo de las antigüedades venerables y sin repercusión real para el presente?*

*Cuando me formulo una pregunta sobre el milagro es porque sobrevive en mí un incrédulo que intenta eliminar a Dios de la escena del mundo. Pero también soy creyente: a los ojos de mi fe, el Dios que, por su providencia, actúa sin cesar en el mundo es el mismo que, a través de ciertos hechos sorprendentes, quiere entrar en diálogo conmigo y manifestarme la sobreabundancia de un amor que derriba las barreras en que yo querría encerrarle.*

*Y tú, lector, ¿por qué abor das estas páginas? Es importante precisar tu motivación, porque tu interés por los milagros podría estar mal orientado. Algunos, como Herodes ante Jesús, desearían ver por sí mismos algún prodigio y preguntan: «¿Sig ue habiendo todavía milagros?» Es como si preguntaran: «¿Hay petróleo en esta región?» Esos no hallarán en la presente obra con qué satisfacer semejante curiosidad. Y tampoco los que busquen apoyar su fe en milagros o, a la inversa, celebrar la liquidación de la vieja apologética que hacía del milagro una «prueba» de lo sobrenatural. Tales actitudes falsean todo el planteamiento. Por el contrario, nosotros intentamos llegar no sólo a quienes están dispuestos a iluminar su fe y confirmar quizá su experiencia, sino también a quienes, interesados por el valor cultural de la tradición bíblica, desean hallar una información seria en contacto directo con los textos, por*

encima de las ideas recibidas. Esta tarea de clarificación no es fácil, dado que el término se ha hecho equivoco y su empleo resulta bastante confuso. No obstante, los numerosos relatos evangélicos de milagro son un dato insoslayable y exigen una interpretación.

Con este fin, en septiembre de 1973, la Asociación católica francesa para el estudio de la Biblia (ACFEB) celebró en Lille un congreso sobre el tema. Los exegetas tuvieron ocasión de proseguir sus estudios en la línea del congreso celebrado en Chantilly el año 1969 (cuyos trabajos han sido publicados en Ediciones Cristiandad con el título de Exégesis y hermenéutica) y de experimentar diversos métodos a propósito de un determinado género de relatos. Se propusieron distintos análisis de textos, se comunicaron diferentes experiencias y se examinó la presentación catequética. Todo ello resultó claramente provechoso.

La obra colectiva que ahora presentamos no es un informe del congreso ni, menos aún, sus «actas». Sin embargo, es fruto de aquella reunión y utiliza libremente una buena parte de sus comunicaciones. Pero lo que se propone ante todo es ofrecer al público una visión global de los relatos neotestamentarios de milagro. Por ello ha tenido que limitarse a ciertos aspectos de la cuestión y renunciar a varios puntos: se ha omitido, por ejemplo, la dimensión médica del problema o los aspectos de la transmisión catequética; en cambio, se han añadido otras perspectivas y se han completado las referencias a los datos de los cuatro evangelistas.

Así se explica el itinerario seguido. Ante todo era preciso ayudar al lector a tomar conciencia de algunos presupuestos. El milagro no es simplemente un prodigio maravilloso, como se desprende del uso corriente de la palabra; en su uso bíblico hay otra dimensión que procede de una mentalidad distinta de la nuestra. Tal es el objeto del capítulo introductorio.

Una vez allanadas las dificultades en ese terreno, se invita al lector a examinar los textos con una mirada más o menos purificada. Esto lo hará en tres tiempos. En primer lugar, debe conocer mejor la situación vital en que se elaboraron los relatos de milagro. No sólo el Antiguo Testamento ha dejado su huella en los relatos del Nuevo (I), sino también el ambiente greco-romano (IV), pues el Nuevo Testamento depende de dos culturas. Para completar esta exposición, un excursus sobre la demonología bíblica (II) y un breve examen de la tradición rabinica (III) ayudan a entrar en la interpretación ulterior. Por último, se aborda la espinosa cuestión

—a menudo mal planteada— de la historicidad de los relatos: ¿en qué medida puede el historiador llegar al hecho relatado? (V).

En una segunda parte se proponen varios tipos de lectura sobre un mismo texto: el relato de los cerdos de Gerasa, que se arrojan al mar a causa del demonio que Jesús acababa de expulsar de un poseso. La razón de elegir este texto no es lo raro del hecho referido, sino el abanico de interpretaciones que ofrece el relato. Este es sometido al escabelo greimasiano del análisis semiótico (VI) y luego a un análisis psicoanalítico (VII). Comparados con una lectura «clásica» —según el método de la historia de las formas y de la redacción—, estos análisis del texto suscitan numerosas preguntas (VIII) e invitan al espíritu a renovarse en su lectura de los relatos de milagro.

La tercera parte se centra en la exposición más habitual de las perspectivas de cada evangelista: Marcos (IX), Mateo (X), Lucas (XI) y Juan (XII). Estos primeros intérpretes presentan, cada uno a su manera, los relatos de milagro en un contexto más amplio: el de un evangelio.

En fin, para que la obra no termine con la impresión de unos análisis sucesivos y parciales, era necesario intentar una «síntesis» de los datos del Nuevo Testamento (XIII). El autor chocaba aquí con el difícil problema de una «teología» del Nuevo Testamento. Aun limitándose a un solo tipo de relatos, tenía que abarcar con una mirada todo su conjunto. En vez de cerrar la lectura con una recapitulación de datos, ha procurado ensanchar el campo de las interpretaciones posibles precisando cuál es la estructura generativa de los relatos actuales.

Así, redactada por varios especialistas en exégesis, la presente obra no pretende proporcionar un enfoque «dogmático» de la cuestión del milagro. Tampoco tiene una intención «apologética». ¿Resultarán, al término de la lectura, más «aceptables» por la razón los relatos de los milagros de Jesús? Mi deseo es que no, porque ello sería señal de que se han situado entre los datos de la tierra. Por el contrario, hablar de milagros es hablar de Dios, y Dios no se puede incluir entre los elementos de este mundo. Entonces, ¿es Dios un intruso, una rueda de repuesto, un suplemento de ser? ¿O es aquel cuya sobreabundancia es tal que puede desbordar los límites que nosotros, bajo la presión de tantos determinismos, imponemos espontáneamente a nuestra actividad y a nuestra mirada?

El milagro, como Dios, que es su origen, rompe los límites de

*la existencia ordinaria. Leer los relatos de los milagros de Jesús es escuchar una pregunta, la pregunta capital a la que sólo la fe puede responder.*

París, 7 de marzo de 1977

XAVIER LÉON-DUFOUR

El autor de esta presentación ha redactado las introducciones a cada una de las tres partes de la obra y ha incluido en las notas de cada capítulo sugerencias sobre las diversas colaboraciones.

En las páginas 361-363 hallará el lector la lista de los relatos de milagro. De este modo, el texto del libro queda libre de las referencias al Nuevo Testamento exigidas por las continuas alusiones a tales relatos.

## CAPITULO INTRODUCTORIO

### DISTINTAS ACTITUDES ANTE EL MILAGRO

por XAVIER LÉON-DUFOUR

Antes de entrar en el dédalo de los estudios y lecturas, la temática de este libro debe situarse en la historia de la interpretación que se ha dado a los milagros de Jesús. Sería inútil proponer como punto de partida una compleja definición del milagro: resulta preferible describir sobriamente lo que se quiere indicar con el término. Según los evangelistas, Jesús realizó acciones que parecieron extraordinarias a sus contemporáneos: curaciones, exorcismos, obras sorprendentes; todo esto suscitaba una pregunta acerca de su autor e invitaba a glorificar a Dios por su omnipotencia misericordiosa. Tal es el fenómeno que relatan unánimemente los evangelistas y que la tradición se ha esforzado en comprender y en transmitir a las generaciones humanas. Reservando para la tercera parte las interpretaciones de los propios evangelistas, nos centramos aquí en las grandes épocas que cabe distinguir en la comprensión del fenómeno. En síntesis, nuestra época hermenéutica ha sido precedida por otras tres: dogmática, crítica y literaria.

#### I. ACTITUD DOGMATICA

Durantes los tres primeros siglos de nuestra era, el fenómeno «milagro» no fue objeto de discusión. Para los Padres de la Iglesia, como ya para los hombres de la Biblia, la intervención de un ser sobrenatural no crea problemas: se la reconoce o se la niega en una determinada circunstancia, pero no se duda de su posibilidad. Más exactamente, el milagro no es sólo un fenómeno excepcional, sino que se relaciona siempre con un poder que supera toda capacidad humana. Son dogmáticos los creyentes, que se interesan ante todo por el encuentro con Dios a través de ese signo que se les dirige.

Son dogmáticos también los no creyentes, que se niegan a interpretar de ese modo el fenómeno. A partir de ahí surgen controversias entre creyentes y no creyentes, empeñados unos y otros en demostrar su fe o su no fe. Así, poco a poco, la perspectiva dogmática se hace apologetica, y la búsqueda de sentido se ve obstaculizada en beneficio de un interés marginal.

La evolución era inevitable. San Agustín marca un momento significativo, si no decisivo, en la época dogmática. Su pensamiento, sin embargo, es bastante variable, y los modernos han procurado acercarlo a sus propias posturas<sup>1</sup>. Agustín debe afrontar un hecho que se le impone: como ya no se producen milagros en la Iglesia de su tiempo, tiende a desestimar su valor y alcance. Los milagros, dice, son una concesión a la debilidad de los hombres: «el cristiano es tanto más fuerte cuanto menos los busca»<sup>2</sup>. Además, Agustín tiene ya frente a sí a los que consideran los milagros como opuestos a la naturaleza y, por tanto, imposibles; de ahí que procure situarlos dentro de la creación, que es el milagro por excelencia.

La creación incluye dos aspectos: la naturaleza corriente y el milagro excepcional. La naturaleza es «todo lo que sucede recorriendo el orden más usual del tiempo»<sup>3</sup>: la sucesión de las noches y los días, el ritmo regular de las estaciones. A este orden pertenecen también los fenómenos menos frecuentes, como los monstruos, los eclipses, todo lo que los sabios consiguen explicar. El segundo aspecto, el milagro, no es descifrable por la razón humana. Y es que «en los elementos corporales de este mundo están ocultas unas semillas invisibles de todo lo que nace corporal y visiblemente. Unas se revelan a nuestros ojos en los frutos y los seres animales, las otras son semillas ocultas de esas semillas (*alia vero occulta istorum seminum semina*)»<sup>4</sup>. Los dos aspectos de la creación corresponden a estos dos tipos de semillas. Las semillas corrientes producen lo que les es semejante: tal es la naturaleza creada. Ahora bien, subyacentes a esas semillas, están depositadas en la creación unas «semillas de las semillas», es decir, unas virtualidades misteriosas que dan origen a transformaciones incomprensibles: de este modo, por

<sup>1</sup> P. de Vooght, *La notion philosophique de miracle chez saint Augustin*: RTAM 10 (1938) 317-343. Otros textos y referencias en R. M. Grant, *Miracle*, 216-220.

<sup>2</sup> *De pecc. mer. et rem.* I, 32, 52 (PL 44, 182), citado por F. Rodé, *Le miracle dans la controverse moderniste* (Paris 1965) 145.

<sup>3</sup> *De Trinitate* I, 3, 9, 19 (PL 42, 879), en F. Rodé, 146.

<sup>4</sup> *De Trinitate* I, 3, 8, 13 (PL 42, 875). Sobre el origen filoniano y estoico de la teoría de las semillas, cf. R. M. Grant, *Miracle*, 219.

orden del Creador, el agua produce peces y la tierra animales. Tales semillas de las semillas están inmediatamente vinculadas al Creador y operan los milagros<sup>5</sup>.

En resumen, la providencia rige el curso regular de la naturaleza. Pero Dios no se contenta con esto. Por su gracia soberana, concede en ocasiones a los ángeles y a los hombres, buenos o malos, actuar sobre las fuerzas originales de la creación. Ese es el origen de los milagros. Así, según el excelente estudio de P. de Vooght, «san Agustín estima que el milagro se produce de manera *distinta* de la prevista en el curso ordinario de la naturaleza, pero sostiene también que la creación contiene gérmenes de milagros... Por tanto, aunque el milagro se aparta de las normas habituales, no supera a la creación considerada en su totalidad. Y así se puede decir con igual razón que, según san Agustín, el milagro se mantiene dentro de la naturaleza o que no se mantiene, según que se entienda por naturaleza el curso ordinario de las cosas... o el conjunto de todas las cosas reales o virtuales que Dios ha creado»<sup>6</sup>.

Esta actitud dogmática se desvió muy pronto por toda una serie de motivos<sup>7</sup>. Por influjo de la filosofía de Aristóteles, la teología procura pensar en términos de causa y efecto. No se trata propiamente de situar el milagro en el designio de Dios y de precisar cuál debe ser la respuesta del hombre a esa palabra de Dios; lo que se pregunta es qué tipo de intervención divina se muestra en el hecho milagroso. La cuestión debía plantearse y podía resolverse a condición de salvaguardar los dos aspectos que santo Tomás distingue en los milagros: «el primero, la acción misma que supera la capacidad (*facultas*) de la naturaleza: es lo que hace definir los milagros como 'actos de poder' (*virtutes*); el segundo es la finalidad de los milagros (*propter quod fiunt*), o sea, la manifestación de algo sobrenatural: es lo que hace denominarlos corrientemente 'signos'»<sup>8</sup>.

Por desgracia, el mismo santo Tomás deja a un lado el aspecto de signo y en su definición sólo considera el primero, el de prodigio: «Se dice de algo que es un milagro cuando tiene lugar fuera del orden de toda la creación (*praeter ordinem totius naturae crea-*

<sup>5</sup> «El mundo no es semejante a un autómata», dice B. Bron, *Das Wunder* (Gotinga 1975) 14.

<sup>6</sup> RTAM 10 (1938) 342, en F. Rodé, 149.

<sup>7</sup> Cf. L. Monden, *El milagro, signo de salud* (Barcelona 1963). Ed. original: *Le miracle, signe de salut* (Brujas 1960).

<sup>8</sup> *Suma teológica* II-II, q. 178, a. 1 ad 3.

tae)»<sup>9</sup>. Si Tomás descuida aquí el aspecto de signo es porque en su tiempo no se planteaba el problema del discernimiento del milagro<sup>10</sup>. De hecho se limita al aspecto de poder: dado que el milagro es producido evidentemente por Dios, el aspecto de signo aparecerá como una deducción racional y no como un elemento integrante de la definición.

Una vez que el prodigio ha quedado aislado del aspecto «palabra de Dios», las semillas agustinianas pierden su actividad y se convierten en simples «potencias obedienciales» bajo la acción omnipotente de Dios. Así se pasa por alto la mediación de la criatura; todo el interés se centra en Dios, que actúa independientemente de las causas segundas o bien «al margen de las causas conocidas por nosotros»<sup>11</sup>. Tales definiciones, aunque parciales, eran válidas para una mentalidad religiosa que mantenía a Dios en relación con el mundo. Pero resultaron peligrosas tan pronto como se presentaron unas nuevas perspectivas que tendían a separar el mundo de Dios y a modificar los conceptos de naturaleza y ley.

Esta modificación se efectuó bajo la presión de las modernas ciencias naturales. La naturaleza no es ya la creación que se está realizando sin cesar bajo el influjo inmediato y constante del Creador: se convierte en un sistema cerrado, objetivado, sometido a unas leyes, a un determinismo que es conocido y dominado por la ciencia. De ahí se sigue que curar repentinamente a un leproso o caminar sobre el mar va contra las leyes naturales de la enfermedad o del peso. Por ello el milagro será definido —cosa que jamás hizo santo Tomás— como una «derogación de las leyes de la naturaleza». De este modo, el fenómeno queda desarraigado de su entorno, de lo que le hacía existir como soporte de un diálogo entre Dios y el hombre.

## II. ACTITUD CRÍTICA

Cuando las ciencias naturales pusieron en tela de juicio la presentación dogmática del milagro, se produjeron diversas reacciones. La nueva actitud que de ahí resultó puede calificarse de crítica, si

<sup>9</sup> *Suma teológica* I, q. 110, a. 4c.

<sup>10</sup> A. van Hove, *La doctrine du miracle chez saint Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique* (Brujas 1927) 312.

<sup>11</sup> *Suma teológica* I, q. 105, a. 7c; cf. B. Weissmahr, *Gottes Wirken in der Welt* (Frankfort 1973) 11-14.

bien algunos pasos son infracríticos o hipercríticos. Distinguimos dos momentos en la exposición. En primer lugar hallamos la actitud llamada «racionalista», que caracteriza a quienes denuncian una disonancia en la reciente presentación del milagro como derogación de las leyes de la naturaleza. Luego aparece una reacción de los creyentes que varía según su concepción de la apologética.

1. Baruc Spinoza es el primero que, en nombre de la razón, discute la noción del milagro como «derogación de las leyes de la naturaleza». Si Dios es la única sustancia y, por tanto, las maneras de existir no son más que *modos* de esa sustancia, se sigue que no es posible distinguir dualistamente entre Dios y la naturaleza. Y en nombre de Dios, cuya trascendencia debe ser respetada, habrá que rechazar categóricamente toda noción de milagro. El milagro, dice Spinoza, es imposible. Suponerlo posible es un sacrilegio, porque con ello se acusa a Dios de romper lo que él mismo ha establecido: las leyes de la naturaleza<sup>12</sup>.

Lo que Spinoza afirmaba en nombre de su panteísmo, otros lo sostienen en virtud de su deísmo. Así, Voltaire declara: «Un milagro, según el rigor de la palabra, es una cosa admirable; en ese caso, todo es milagro. El orden prodigioso de la naturaleza, la rotación de cien millones de globos en torno a un millar de soles, la actividad de la luz, la vida de los animales son milagros perpetuos. Según las ideas recibidas, llamamos milagro a la violación de esas leyes divinas y eternas... Muchos físicos sostienen que en este sentido no existen milagros... Atreverse a suponer que Dios hace milagros equivale a insultarle impunemente»<sup>13</sup>.

2. Para muchos, estos ataques contra una determinada noción de milagro eran un ataque contra el mismo Dios. ¿Por qué? Aquí no es lugar para entrar en tal cuestión. Nos limitaremos a decir que la problemática de Spinoza o de Voltaire va contra una determinada noción de Dios. Para salvarla, algunos apologetas de comienzos de nuestro siglo defendieron vigorosamente que los milagros son «hechos divinos» que todo hombre bien nacido debería reconocer,

<sup>12</sup> *Tractatus VI* = trad. fr. *Oeuvres complètes* (París 1954) 749-764 (cf. carta 73). Véase P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution* (París 1954), y P. Hazard, *La crise de la conscience européenne I* (París 1935) 183-195. Spinoza reaccionó contra Maimónides, que interpretaba los milagros de manera racionalista: cf. K. Hruby, *infra*, 78-80. Sobre la reticencia de los historiadores de la Antigüedad, cf. A. George, *infra*, 102-103.

<sup>13</sup> *Dictionnaire philosophique* (1770), en *Oeuvres complètes XIV* (París 1880) 200-201.

«hechos fácilmente reconocibles»<sup>14</sup>. El milagro se convierte así en «la prueba decisiva de lo sobrenatural en la sociedad humana, la única prueba convincente, pública y totalmente irrecusable de una religión divinamente fundada... porque el milagro es lo sobrenatural captado en su acción»<sup>15</sup>.

Anatole France tenía razón al declarar: «Nos definen el milagro como derogación de las leyes de la naturaleza»<sup>16</sup>. En 1947, el *Catecismo para uso de las diócesis de Francia* continúa en el mismo tono: «Un milagro es un hecho extraordinario realizable únicamente por el poder de Dios... Jesucristo demostró que es Dios cumpliendo las profecías y haciendo numerosos milagros... El mayor milagro de Jesucristo fue resucitarse a sí mismo. Fue la máxima prueba de que es Dios».

Los diccionarios reflejan y divulgan esa misma concepción. Por ejemplo, el *Petit Larousse*: «Milagro n. m. (lat. *miraculum*, prodigio). Hecho cuya causa escapa a la razón del hombre. || Por ext. Circunstancia extraordinaria, inexplicable: escapar a la muerte por milagro». El milagro, pues, sería una de las «maravillas» de este mundo, «lo que excita admiración», puesto que lo maravilloso, dice el mismo diccionario, es «lo que se produce por intervención de seres sobrenaturales», y lo sobrenatural, al ser «conocido sólo por la fe», es ante todo «lo que supera las fuerzas de la naturaleza»<sup>17</sup>.

En virtud de esta identificación del milagro con el prodigio, los espíritus contemporáneos han llegado a rechazar en bloque la existencia de milagros. Un teólogo diagnosticaba así la situación actual: «El prodigio o milagro no puede ser más que un lujo metafísico por el que no necesitamos preocuparnos para vivir cristianamente. Los datos 'prodigiosos' del Nuevo Testamento proceden de mentalidades que nos son ajenas. Nuestra tarea es reafirmar algo que se insiste en negar sutilmente: la verdadera humanidad de Jesús hasta en su muerte»<sup>18</sup>.

Hay incluso cristianos, hombres de ciencia, que se sienten en el deber de renunciar por completo a lo que consideran «milagro».

<sup>14</sup> J. Fontaine SJ, *Les infiltrations kantienues et protestantes*: «La Science Catholique» 16 (1902) 819, en F. Rodé, 151.

<sup>15</sup> A. Mercier OP, *Le miracle, phénomène surnaturel*: «Revue Thomiste» 15 (1907) 465, en F. Rodé, 155.

<sup>16</sup> *Le Jardin d'Épiqueure* (París 1921) 161.

<sup>17</sup> *Petit Larousse* (París 1967) 663, 649, 1012.

<sup>18</sup> C. Duquoc, *Christologie II* (París 1972) 22.

Tal es el caso de R. Gros en un artículo reciente<sup>19</sup>. Tal es también el punto de vista de H. van der Loos, que estudia en un libro de 750 páginas lo que sucedió realmente<sup>20</sup>. Del mismo presupuesto parte R. Bultmann, quien —ya en 1933— distinguía entre *Wunder* y *Mirakel*: éste debe ser desmitizado radicalmente, mientras que el *Wunder* se refiere al puro perdón de Dios. A su juicio, el *Mirakel* es imposible, y el *Wunder* se reduce a una abstracción<sup>21</sup>.

3. Por fortuna, no todos los espíritus asimilan el milagro al prodigio. Ante el callejón sin salida a que llevaba una apologética exagerada, los teólogos modernos han sabido mostrar, siguiendo a Maurice Blondel<sup>22</sup>, que el milagro no puede consistir simplemente en el prodigio, sino que adquiere sentido a partir del signo que Dios hace al hombre a través del mismo prodigio. Así se recupera la dimensión de signo, la única que da sentido al fenómeno visible. Y este signo, según L. Monden, es un «signo de salvación»<sup>23</sup>.

Esta evolución espiritual se refleja en la definición de milagro que da el Robert: «Milagro n. m., s. xi (lat. *miraculum*, 'prodigio', de *mirari*, 'admirarse': 1.º Término religioso. Hecho extraordinario en el que se cree reconocer una intervención divina favorable, a la que se atribuye un significado espiritual»<sup>24</sup>. En esta definición, el milagro no se considera ya como un simple prodigio: es un prodigio significativo, interpretado como intervención divina.

Saquemos ahora las consecuencias de esta noción de milagro. Si el prodigio es inseparable del mensaje, también es inseparable de sus beneficiarios, para los cuales es significativo: no hay, pues, milagros «en sí», es decir, al margen del contexto vital en que se transmiten. Según esto, si el hecho es un «prodigio» para los espectadores, no lo es necesariamente para quienes escuchan el relato veinte siglos más tarde. Así, la curación de la suegra de Simón Pedro es un prodigio milagroso para los discípulos de Jesús; pero

<sup>19</sup> *Union catholique des scientifiques français. Bulletin*, n.º 110 (1969) 7-13.

<sup>20</sup> *The Miracles of Jesus* (Leiden 1965).

<sup>21</sup> R. Bultmann, *A propos du problème du miracle*, 242; cf. S. Légasse, *infra*, 140.

<sup>22</sup> *Lettre sur l'apologétique* (1896) y otros escritos; cf. F. Rodé, 274s.

<sup>23</sup> Así también H. Bouillard, *L'idée chrétienne de miracle*: «Cahiers Laennec» 8 (1948, n.º 4) 25-37; L. Monden, *El milagro, signo de salud* (Barcelona 1963).

<sup>24</sup> P. Robert, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française* IV (1959) 590.

hoy un psiquiatra podrá estimar que tal prodigio es simplemente un fenómeno explicable por las leyes de la psicología<sup>25</sup>. Lo que en otro tiempo pareció sorprendente puede hoy, o en el futuro, hallar una explicación. De hecho, el evangelio no quiere relatar un prodigio, sino un milagro, es decir, un hecho que sorprendió a los espectadores y los invitó a glorificar a Dios. Los relatos de milagros sobre el pan o sobre el mar aparecen en función de las personas que esperan socorro en el peligro: la transformación operada sobre la «naturaleza» no es suficiente para caracterizar un milagro, pues esto sería desconocer a los hombres que eran sus testigos y beneficiarios. El milagro no puede ser referido como una «prueba» intemporal: se presenta como un «signo» perfectamente adaptado a los hombres, pero no necesariamente a los hombres de todos los tiempos.

En esta perspectiva se ha realizado un gran progreso: al distinguir cuidadosamente los ámbitos de la ciencia y de la fe, el relato de milagro ha quedado sustraído a la crítica racionalista y a toda apologética que no respete la libertad de la fe. Más exactamente, el examen científico se limita a uno de los dos elementos que constituyen el milagro: se reconocen las condiciones religiosas previas, y el prodigio se declara inexplicable. El signo escapa al juicio de los hombres: sólo el beneficiario puede captarlo, no tiene nada que ver con la competencia científica. La división es clara, aunque creo que no suficiente.

4. No basta, en efecto, devolver al milagro su dimensión de signo. También hay que dar razón de su existencia como hecho. De lo contrario, tarde o temprano se producirá un desplazamiento: el énfasis en el signo hará que éste termine por suplantar al hecho. Tal es el resultado de una encuesta realizada por Jacques Audinet sobre cuatro series de catecismos y comunicada el 28 de agosto de 1973 con ocasión del Congreso de la ACFEB celebrado en Lille. Mientras el *Catecismo para uso de las diócesis de Francia*<sup>26</sup> seguía definiendo el milagro como «derogación de las leyes de la naturaleza», convirtiéndolo en «prueba» de la divinidad de Jesús, Joseph Colomb, en su *Catecismo*

<sup>25</sup> Tal vez podamos recordar lo que cuenta Marie Cardinal en *Les mots pour le dire* (París 1975) 41-44. Tan pronto como comienza a hablarle el psicoanalista a cuya consulta ella acude, cesa repentinamente el flujo de sangre que venía padeciendo largos años. Sin embargo, para ella, como para nosotros, no se trata de un milagro.

<sup>26</sup> *Catéchisme à l'usage des diocèses de France* (1947).

*progresivo*<sup>27</sup>, se guarda de dar una definición del milagro: si bien señala que Jesús realiza «acciones divinas», precisa que la «prueba» del amor del Padre no consiste en sus milagros, sino únicamente en su persona; los milagros ya no son considerados al margen del gran designio de salvación que les da sentido. Para el *Catecismo bíblico* procedente de Alemania<sup>28</sup>, el milagro como «hecho» tiende a desaparecer y sólo es mencionado en las palabras de Jesús. Por último, el *Contenido obligatorio de los catecismos*<sup>29</sup> insiste casi exclusivamente en los «signos», que es preciso aprender a leer. Se perfila un movimiento que va dejando de lado el «milagro como obra de poder» en beneficio del «milagro como signo». ¿No se deberá esto a que, desconfiando de toda intromisión de Dios en la naturaleza, se sospecha del hecho mismo?<sup>30</sup>

Al llegar aquí, surge una pregunta: ¿quién produce el milagro? No basta decir: Dios, sin duda alguna. Porque esta respuesta incluye varios presupuestos que aparecen rápidamente en una confrontación con los datos de la historia de las religiones.

Mientras el hombre moderno imagina que el milagro trastorna las fuerzas naturales, el primitivo, «aunque distingue lo natural y lo sobrenatural, no considera ninguno de sus actos como simplemente natural. Por eso en su mundo, que es más que la naturaleza, nada es milagro en el sentido de excepción, y todo es milagro en el sentido de intervención o irrupción de los poderes de arriba»<sup>31</sup>. Los que han vivido en África reconocerán la exactitud de este análisis. Y también los que no han ahogado por completo la dimensión poética del ser, pues el hombre arcaico subsiste en todo ser humano, aun cuando hoy se encuentre a menudo recubierto por densos estratos.

Hay un segundo aspecto que caracteriza el milagro según la mentalidad primitiva: «Se dan milagros no porque se den pro-

<sup>27</sup> *Catéchisme progressif* (Lyon 1950).

<sup>28</sup> *Catéchisme biblique* (París 1958).

<sup>29</sup> *Fonds obligatoire des catéchismes* (1967).

<sup>30</sup> Podríamos referirnos también a los títulos dados a los relatos de milagro por el *Nouveau Missel du dimanche* (años 1975, 1976, 1977). Por ejemplo, la curación del leproso se titula «Ya no se excluye a nadie»; la pesca milagrosa, «Seguir a Jesús» o «Aléjate de mí»; la multiplicación de los panes cambia de título según los años: «Comida para un pueblo», «Todos comieron hasta saciarse», «Dadleis vosotros de comer»; del episodio de la cananea se dice: «También es Dios de los paganos»; en fin, la reanimación de Lázaro es un «llamamiento a una nueva vida».

<sup>31</sup> H. Duméry, *Miracle*, en *Encyclopaedia Universalis* XI (1971) 81-84.

digios, sino porque el prodigio indica que el poder tiene en reserva unos tesoros que ningún esfuerzo humano ni ninguna receta, mágica o no mágica, podrían conquistar». Así, a través de lo extraordinario, nace el sentimiento de lo gratuito. «Lo prodigioso no es milagroso si no muestra... su carácter de gratuidad».

Hallamos un tercer aspecto cuando —ahora según el pensamiento judío— el prodigio se manifiesta no sólo en el ámbito de la creación natural, sino en un contexto histórico. Dios no es reconocible simplemente por la aparición de su actividad en las cosas de este mundo, sino también por el diálogo que quiere entablar con su criatura. Con Moisés, ya no es la naturaleza, sino la historia la que tiene carácter santo y revela la presencia de Dios. Este conocimiento desborda totalmente la conciencia arcaica, pero no la suplanta: la sitúa en un contexto más amplio.

Según el lenguaje bíblico, que permanece fiel al del hombre arcaico, el milagro en cuanto hecho puede ser atribuido tanto a causas naturales como a Dios mismo (por ejemplo, por mediación de Moisés)<sup>32</sup>. Y es que para la Biblia no hay lugar para elegir entre Dios y las causas naturales. Sin embargo, resulta que los teóricos del milagro como signo parecen persistir en eliminar las causas segundas en beneficio de la causa primera. Así se explica la reacción de la «Delegación romana» encargada de examinar el *Catecismo holandés*. Este planteaba la pregunta de si los milagros «suceden fuera de las leyes de la naturaleza» y respondía que esta problemática no es la de la Biblia: «El milagro no va contra las fuerzas de la creación, sino que las hace brillar de manera maravillosa... En el milagro rastrea el creyente la acción incipiente de la nueva creación, en la que ya ha entrado el Señor resucitado»<sup>33</sup>. Según la «Delegación romana», el *Catecismo* «tendería a excluir que un milagro pueda superar las causas, tal vez desconocidas, que actúan en el orden natural. No se pide al *Catecismo holandés* que afirme que los milagros violan las leyes de la naturaleza, pero debe mantener que pueden ser producidos por encima de todas las fuerzas que actúan en ella; no entorpecen las leyes de la naturaleza, pero pueden suspender su efecto»<sup>34</sup>. La diferencia es clara. Para el *Catecismo holandés*,

<sup>32</sup> Cf. *infra*, 34.

<sup>33</sup> *Une introduction à la foi catholique. Le nouveau catéchisme pour adultes* (Toulouse 1968) 147-148; ed. española: *Nuevo catecismo para adultos* (Barcelona 1969) 108-109. Esta presentación coincide en el fondo con la perspectiva rabínica; cf. K. Hruby, *infra*, 76-78.

<sup>34</sup> *Une introduction*, suplemento, 56.

el milagro no puede estar en oposición ni en ruptura con las «leyes de la naturaleza»; antes bien es una expresión más perfecta de las mismas. Para la «Delegación romana», Dios podría producir en el mundo acciones inmediatamente procedentes de él, por encima de las «causas segundas». Aquí se advierte la perspectiva de la apologética clásica, donde cabe un fácil discernimiento del milagro: se atribuyen a Dios las acciones que no pueden atribuirse racionalmente al hombre o a fuerzas naturales.

Esta problemática no parece patrimonio exclusivo de teólogos profesionales. El Dr. Charles Nodet apela también a la distinción entre causa primera y causas segundas: «La autonomía de mi profesión de psiquiatra y psicoterapeuta ha de pagar este tributo... Dios ha actuado milagrosamente como causa primera y ha suspendido temporalmente unas causas segundas... El milagro es una perturbación, por la causa primera, del determinismo natural de la creación»<sup>35</sup>. Tal metafísica es inatacable, y algunos celebrarán encontrar en ella una «concepción elaborada de la causalidad». Pero son muchos los que hoy no admiten ya que el criterio de la intervención divina sea la suspensión de las causas naturales. ¿Acaso es Dios un «tapahuecos»? ¿Se me impone únicamente a condición de que yo no pueda hallar una explicación natural? Además, ese razonamiento reduce el milagro a un simple acto de poder, por más que se le confiera un valor significativo. ¿Es el milagro una sobredosis de poder? Esto nos lleva a preguntarnos por la realización del hecho, pues difícilmente se puede hablar de él sin conocer su naturaleza.

Recientemente, Bela Weissmahr ha replanteado el problema<sup>36</sup>. Por el temor de no mantener en la producción del milagro el papel inmediato y exclusivo de Dios, causa primera, los teólogos no han podido ver correctamente cómo actúa Dios en el mundo. No se han atrevido a afrontar el problema de la relación de Dios con las causas naturales; han admitido el dilema de que o actúa Dios o actúan las causas naturales. Pero este dilema tiene que ser superado. Cuanto más actúa Dios, más actúa la criatura y puede producir de nuevo, superarse a sí misma. Ahí se manifiesta la acción libre y especial de Dios. Weissmahr añade aguda-

<sup>35</sup> Ch. Nodet, *Lettre ouverte au Dr Alphonse Olivieri à propos de son livre Y a-t-il encore des miracles à Lourdes?*: «Le Supplément (de la Vie Spirituelle)» n.º 114 (1975) 369-370.

<sup>36</sup> B. Weissmahr, *Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders* (Frankfurt 1973).

mente que no debemos oponer a esto el criterio de lo «imposible»: ignoramos lo que la criatura puede o no puede hacer; y recuerda el reciente desarrollo de la «ciencia» parapsicológica<sup>37</sup>. Pero, dejando a un lado esta última indicación, es cierto que, desde nuestro punto de vista teológico, la objeción de lo imposible carece de peso en un terreno que no es evidentemente el de lo arbitrario. Siguiendo ahora más a san Agustín que a los teólogos recientes, distinguimos dos planos en el estudio del milagro.

5. En el plano radical, la relación Dios-mundo puede expresarse perfectamente sin imaginar a Dios como un ser que «interviene» en el mundo, pues en ese caso se le colocaría entre las causas naturales que él suplanta y no se tendría en cuenta la verdadera trascendencia de Dios. Según san Agustín, «Dios y el hombre no son dos copartícipes de la actividad espiritual, sino que cada uno tiene su papel; entre ellos puede haber lucha, pero no reparto. En la vida religiosa, el hombre no hace a Dios su *parte*: confiesa que Dios realiza todo, pero sabe que él mismo desempeña un *papel* incomunicable: aceptar el don de Dios»<sup>38</sup>.

Entre el hombre y Dios existe una «sinergia». Dicho de otro modo, la perfecta trascendencia es una perfecta inmanencia. De nada vale imaginarse a Dios como alguien que «interviene» en el mundo, que es «exterior» al mundo.

Sobre la base de este principio, convendría volver, adaptándola a nuestra época, a la teoría de san Agustín antes descrita. Con su ayuda se puede entender realmente la relación Dios-mundo y plasmar un lenguaje válido para hoy. Evidentemente, se trata de un lenguaje de fe. «He hablado porque he creído», decía san Pablo a los corintios. Con san Agustín, podemos admitir y decir razonablemente que el milagro es posible. En el curso natural del mundo se desvela la presencia amante y activa de Dios, acción que no suplanta la actividad humana, sino que le concede ser plenamente ella misma. En ciertas actividades religiosas sorprendentes, que llamamos milagros, el creyente descubre una acción especial de Dios, la sobreabundancia del amor divino.

<sup>37</sup> B. Weissmahr, *Gottes Wirken*, 162-171, donde cita a J. Mischo, *Parapsychologie und Wunder*: «Zeitschrift für Parapsychologie» 12 (1970) 73-89, 137-162; 13 (1971) 24-40.

<sup>38</sup> X. Léon-Dufour, *Grace et libre arbitre chez saint Augustin*: RSR 33 (1946) 129-163.

### III. ACTITUD LITERARIA

Hasta aquí el milagro ha sido abordado como se aborda un acontecimiento: tal es la actitud espontánea de quien oye hablar de un fenómeno extraordinario, sobre todo cuando el hecho —atribuido, por ejemplo, a Jesús— manifiesta un conflicto entre las afirmaciones dogmáticas y los datos procurados por las ciencias naturales, y cuando significa la confluencia de dos mundos, el del Dios trascendente y el de los hombres. La actitud crítica se centraba en el hecho milagroso y no propiamente en el texto que relata tal hecho. Ahora bien, para valorar aquello de que habla el texto, el «referente», es indispensable conocer mejor el texto mismo: la visión dogmática y la visión crítica deben ser completadas por el análisis literario del texto. Este último supone un estudio previo de lo que condiciona el lenguaje del Nuevo Testamento, es decir, la mentalidad bíblica subyacente y, ante todo, el vocabulario.

#### 1. El vocabulario

Es un hecho evidente que, dentro del Antiguo Testamento y del Nuevo, la palabra milagro (cuya definición hemos visto en un par de diccionarios) no tiene correspondencia ni en hebreo ni en griego, sino que equivale a una constelación de términos que conviene examinar por separado<sup>39</sup>.

a) El primer grupo, el más importante en el Antiguo Testamento, lo constituye el binomio *moftim* y *'otot* (gr. *térata* y *seméia*): «prodigios y signos». No se trata de dos categorías distintas, sino de la descripción de lo que nosotros llamamos milagro.

La palabra *moftet* (gr. *téras*) se emplea en el mundo pagano para designar algo que es extraordinario (lat. *portentum* o también *monstrum*), como un temblor de tierra (Herodoto) o la serpiente arrojada por un águila (Zeus) en medio de un ejército (Homero, *Iliada* 12, 209). En el Antiguo Testamento, el *moftet*,

<sup>39</sup> Además de los diccionarios (W. Bauer, G. Kittel), véase A. Lefèvre, SDB V (1957) col. 1299-1308; H. Haag-A. Vögtle, *Wunder*, en *Lex. Theol. Kirche* 10 (1965) 1252-1261; W. Mundle-O. Hofius, *Theol. Begriffslexikon* z. NT II/2 (Wuppertal 1971) 1443-1452; R. C. Trench, *Synonyms of the New Testament* (Londres 1880) 339-344; R. M. Grant, *Miracle*, 153-156; G. Dellling, *Verständnis*, en *Studien*, 147-159; C. F. D. Moule, *Vocabulary*, 235-238.

a veces «presagio» (Is 8,18; Zac 3,8), no es producido necesariamente por una fuerza sobrenatural (Ez 12,6.11); sin embargo, de ordinario su autor es Dios, como en el caso de un salmista liberado, que constituye un prodigio a los ojos de todos (Sal 71,7). Siempre es un medio de revelación, es decir, un «signo» que anuncia la acción divina y, por tanto, un llamamiento de Dios.

La palabra *'ot* (gr. *seméion*, de *semáino*, «lo que indica») dice expresamente que, por medio de una cosa o un acontecimiento, no necesariamente extraordinario, se procura una enseñanza (Is 7,11; 37,7). Es un signo amistoso por el que Dios anuncia su fidelidad en el futuro; así, el sol o la luna (Gn 1,14), la circuncisión (Gn 17,10), la sangre de la alianza (Ex 12,13), el Emmanuel (Is 7,11)<sup>40</sup>. En el Nuevo Testamento, el término suele designar un acontecimiento extraordinario significativo. Mientras los sinópticos lo usan en mal sentido, en Juan resulta ambiguo<sup>41</sup>.

El binomio *térata/seméia* es característico del Deuteronomio<sup>42</sup>. Indica el doble aspecto de prodigio y prodigio significativo representado por el hecho en que Dios se manifiesta. Estas acciones divinas harán reconocer a los mismos egipcios la obra de Yahvé (Ex 7,5).

b) El segundo grupo asocia en el Antiguo Testamento varios términos de sentido emparentado: *g<sup>e</sup>bura* (gr. *dýnamis*), «acto de poder» (Sal 106,2); *g<sup>e</sup>dulot* (gr. *megaléia*, lat. *magnalia*), «hazañas» (2 Sm 7,23; Sal 106,21), a veces en paralelismo con *nifl<sup>a</sup>'ot* (gr. *thaumasía*), «maravillas», «lo que suscita admiración» (Sal 106,22), término «que equivale casi a trascendente» (A. Lefevre, col. 1301). El vocablo *pele<sup>c</sup>* (de la raíz *p<sup>l</sup>* o *plh*, «apartar, superar, estar por encima de lo que se puede hacer o comprender») dice lo mismo en sentido colectivo (Ex 15,11). También se habla sencillamente de *m<sup>a</sup>aseh* (gr. *érge*), acciones de Dios (Ex 34,10). Estas palabras, reunidas en Sal 145,4-6, designan la acción de Dios en la historia y en la naturaleza, como la lluvia o el trueno<sup>43</sup>. El segundo grupo designa no tanto el aspecto significativo cuanto la admiración provocada por la acción divina omnipotente. Los sinópticos emplean principalmente la

<sup>40</sup> Cf. K. Hruby, *infra*, 78-80; G. Delling, *Studien*, 148.

<sup>41</sup> Cf. *infra*, capítulo XII, 265-268.

<sup>42</sup> Por ejemplo, Dt 13,2; cf. Ex 11,9s; también Dt 26,8.

<sup>43</sup> Sal 136,4; Job 5,9; 9,10; 37,5.14-16.

palabra *dynámeis*, mientras que Juan utiliza *érge* para designar las acciones del Padre y de Jesús.

c) En este rápido agrupamiento de los diversos términos se advierten dos orientaciones fundamentales. Las *dynámeis* y los *érge* se refieren inmediatamente a los actos de poder de Dios o de Jesús, ante los cuales se producen transportes de admiración. Los *seméia* manifiestan la referencia de tales actos al hombre, que es invitado así a responder a Dios. Si los primeros se imponen, los segundos son ambiguos. Unos y otros apuntan a las hazañas de Dios en favor de su pueblo.

d) El Nuevo Testamento descubre una clara preferencia por *dynámeis* (o *érge*) y *seméia*<sup>44</sup>. Los dos primeros vocablos subrayan la acción de Dios percibida por el hombre, mientras que el último adopta el punto de vista del hombre que debe detectar la acción divina. Las lenguas romances han agrupado todos esos términos bajo el de «milagro»: relacionado etimológicamente con el latín *mirari*, «admirarse», indica la reacción del hombre ante la acción de Dios, aspecto que el griego original recoge tan sólo en el término *thaumasía*, precisamente poco utilizado en el Nuevo Testamento. Por eso algunos críticos proponen traducir literalmente en los sinópticos «actos de poder»<sup>45</sup> y en Juan «sig-

<sup>44</sup> Además de los términos *dynámeis*, *seméia* (kai *térata*), *érge*, el NT utiliza en ocasiones algunas otras palabras corrientes en la literatura helenística. Así, *thaumasía* (Mt 21,15 †), «lo que provoca admiración» (más a menudo con el verbo *thaumádo* o el adjetivo *thaumastós*: Mt 8,27; 9, 8.33; 15,31; Mc 5,20; Hch 3,11), bastante raro en los LXX, subraya un tanto el temor ante el prodigio. La raíz *dóxa*, «gloria, fama», nos ofrece *éndoxa* (Lc 13,17 †) y *parádoxa* (Lc 5,26 †), bastante frecuente en el judaísmo helenista, pero raro en Josefo. La *aretái* (1 Pe 2,9 †), de donde viene «aretalogía» (Eclo 36,19: «Llena a Sion del relato de tus hazañas»), es un término usual en el helenismo para designar los milagros, pero casi ausente en la Biblia. También hallamos *megaléia* (Lc 1,49; Hch 2,11 †), «hazañas»; *energíai* (1 Cor 12,6.10; Heb 6,5 †) procede de la raíz *érge* (obra). Cf. P. Lamarche, *infra*, 208; A. George, *infra*, 254-255 († significa que las referencias al NT se indican en su totalidad).

En cambio, resulta sorprendente la ausencia del término *epiphanéia*, de origen pagano; desconocido por los LXX, es frecuente en Josefo para designar no ya una aparición, sino una intervención milagrosa de Dios en la historia judía (*Ant.* II, 339; VIII, 119; XVIII, 286).

<sup>45</sup> R. Pesch ve en *Machtstaten* una palabra «históricamente más neutra» que *Wunder* (*Taten?*, p. 16). Esta traducción subraya el aspecto de «poder», que Juan corrige expresamente por la palabra «obras», la cual evoca la creación (cf. *infra*, 268-269). Pero la tradición rabínica prefiere, a su modo, ayudar al creyente a maravillarse ante las intervenciones de Dios (cf. K. Hruby, *infra*, 81).

nos»<sup>46</sup>. La empresa es loable, pero si se quiere tener en cuenta la enseñanza del Nuevo Testamento y abarcar los dos términos, creo que es preferible seguir hablando de «milagro» en general: la palabra invita, desde el asombro que suscita un hecho sorprendente, a ir en la dirección del antes y del después, es decir, *de dónde* viene esto (*dynámeis/érge*) y *para qué* ha sucedido así (*seméia*). Con el asombro, el lector se halla en perspectiva dialogal, y no mudo ante algo imponente que le abruma. Pero esto debe justificarse por el análisis de los relatos.

## 2. Los relatos

A lo largo de esta obra se invita al lector a practicar diversas lecturas de los relatos evangélicos de milagro. El punto de vista del panorama actual es distinto: situar los análisis parciales que se proponen posteriormente y ofrecer una clasificación provisional de todos los relatos bíblicos. Esta visión de conjunto prepara y encuadra el estudio del próximo capítulo sobre la herencia del Antiguo Testamento que aparece en los relatos evangélicos.

### a) Relatos veterotestamentarios.

1. Las indicaciones precedentes sobre el vocabulario arrojan ya cierta luz sobre la mentalidad bíblica de los relatos de milagro. Si los narradores se extasían ante las intervenciones maravillosas de Yahvé, lo hacen en función de un mensaje de revelación. El vocabulario habla ciertamente de prodigios, pero se interesa más por el «signo» que Dios dirige al pueblo mediante el hecho sorprendente. No es posible sacar esos relatos del contexto del éxodo, el único que muestra su sentido.

2. Casi todos los relatos veterotestamentarios de milagro se concentran en dos *lugares* literarios.

Ante todo, las maravillas de Dios se refieren al período de fundación del pueblo elegido. El salmista proclama: «Recuerdo las proezas del Señor; sí, recuerdo tu milagro de antaño» (Sal 77, 12). Y el Deuteronomio invita a los creyentes a recordar continuamente las intervenciones divinas, «signos y prodigios con mano fuerte y brazo extendido» (Dt 4,34). Esta visión retros-

<sup>46</sup> La palabra «signos» no ha sido objeto de menos reparos que la anterior; cf. *infra*, 267.

pectiva indica cómo hay que concebir las maravillas de Dios para con Israel: de manera global, sin entrar en detalles<sup>47</sup>.

Esta sencilla advertencia orienta la interpretación de los relatos veterotestamentarios. Dios se revela bondadoso y omnipotente ante el pueblo que ha elegido entre mil. Ya se trate de alimentar a los hebreos o de castigar a sus enemigos, quien actúa y asegura a Israel su fidelidad es siempre Yahvé, el Creador. Dado que estos relatos utilizan tradiciones mitológicas, resulta difícil precisar qué sucedió exactamente: la perspectiva de los relatos no es la de la historiografía, sino la de un testimonio de fe<sup>48</sup>.

El segundo bloque de relatos de milagro es el ciclo de Elías y Eliseo. Fuera del episodio del sacrificio en el monte Carmelo (1 Re 18), estos relatos no se refieren ya al pueblo, sino a individuos. Por ejemplo, la curación de Naamán por Eliseo (2 Re 5), que, junto con el precedente, tiene una función propiamente teológica: proclamar la fe en Yahvé. Los demás episodios proceden de anécdotas contadas en los círculos proféticos (cf. 2 Re 2,15): en el ciclo de Elías, la viuda de Sarepta (1 Re 17), el fuego del cielo (2 Re 1), el rapto del profeta al cielo (2 Re 2); en el de Eliseo, el profeta corta las aguas del Jordán, sana las aguas de Jericó, proporciona aceite a la viuda, reanima al hijo de la sunamita, multiplica los panes (2 Re 4-6).

Estos relatos de milagro se podrían poner junto con los que, poco numerosos en el Antiguo Testamento, tienen por finalidad legitimar la misión de un profeta. Con ese fin realiza Moisés prodigios ante el pueblo (Ex 4,1-5) y ante el faraón (Ex 7,8), lo mismo que Samuel (1 Sm 12,11) o un profeta (1 Re 13,4). Este tercer género terminará, en el segundo libro de los Macabeos, presentando milagros de tipo apologético. Es de notar, sin embargo, que los profetas no apelan a los milagros para autenticar su misión; lo que hacen es proclamar la experiencia de

<sup>47</sup> Pero el detalle es lo que parece haber suscitado el interés de los últimos redactores del libro del Exodo a fines del siglo v. No obstante, «lo esencial del milagro posbíblico, como de los milagros de la Escritura, no es el hecho más o menos extraordinario, sino la acción global de Dios en favor de los hombres»: K. Hruby, «Perspectivas rabínicas sobre el milagro», *infra*, 86.

<sup>48</sup> Esto no significa que tales relatos no se refieran a acontecimientos reales. No obstante, los cinco o seis siglos que separan el texto del acontecimiento invitan a mostrarse reticente ante cualquier reconstrucción histórica detallada.

su vocación<sup>49</sup>. La cosa es tanto más interesante cuanto que los evangelios se preocupan de legitimar la acción de Jesús por los milagros.

3. Si el Antiguo Testamento no ofrece ninguna *teoría* sobre el milagro es porque está impregnado de una fe que atribuye a Dios todo lo que sucede, lo normal y lo extraordinario. Un milagro es Dios presente en un hecho que sorprende, es el Dios de la alianza que interviene en favor de su pueblo. Su irrupción gratuita e inesperada preserva al fiel de buscar prodigios espectaculares, búsqueda que podría ser también indicio de una falta de fe.

El Antiguo Testamento no se pregunta si el milagro es producido por Dios o por una fuerza llamada «natural». Este dilema no le afecta. Un ejemplo típico demostrará la perspectiva propiamente bíblica. El redactor del libro del Exodo ha fusionado dos tradiciones sobre el paso del Mar Rojo por los hebreos fugitivos. Según el Yahvista (J), un fuerte viento del este, barriendo las aguas, abre el paso a los hebreos y, al dejar de soplar, hace que se reúnan las aguas sobre los egipcios desprevénidos. Según la tradición sacerdotal (P), es la mano de Moisés la que, animada por el Señor, aparta las aguas y las hace volver a su sitio. El Señor, pues, actúa lo mismo por medio de los elementos que por una intervención especial sobre Moisés. Un mismo versículo lo expresa de manera característica: «Moisés extendió la mano sobre el mar (P). El Señor hizo retroceder al mar toda la noche con un fuerte viento del este y secó el mar (J)» (Ex 14,21). Dios está en el origen del orden del mundo; no lo contradice, sino que es su autor y restaurador. De acuerdo con la perspectiva bíblica, no se puede ver en el milagro una «derogación de las leyes de la naturaleza», porque ello sería hacer contradecirse a Dios, el Creador<sup>50</sup>.

Pretender hacer de Dios una «causa primera» que suplanta a las «causas segundas» sería colocarlo fuera del mundo y en competencia con los elementos naturales. Dios actúa siempre en función del hombre. Por ello es un desierto distinguir entre milagros de curación (que serían más aceptables) y milagros sobre la naturaleza (que serían más sospechosos): estos últimos son relatados exclusivamente con vistas al hombre, nunca como pro-

digios aislados. El hecho se sitúa en el marco de un diálogo entre Dios y su pueblo.

Positivamente, los milagros aparecen como manifestaciones especiales de un Dios amante y liberador. El hombre de la Biblia ve milagros en todo lo que Dios hace: sus hazañas, su proezas, sus obras, sus maravillas. Pero, de tiempo en tiempo, su acción resulta más espectacular, alcanzando tal grado de intensidad que el pueblo es invitado a reconocer más de cerca la intervención amorosa de Dios. Todo lo que conduce a la salvación es milagro, siempre inesperado, siempre poderoso y gratuito. Al fiel le toca descubrir la acción de Dios y glorificarle.

4. De hecho, el milagro exige un discernimiento muy delicado. Un prodigio no es necesariamente signo de que Dios ha hablado y actuado. Dios podía conceder a falsos profetas la capacidad de hacer milagros para poner a prueba la fe de su pueblo<sup>51</sup>. De ahí surge otra característica del Antiguo Testamento: la preocupación de juzgar a los falsos taumaturgos. No se les puede escuchar, porque orientan hacia dioses distintos de Yahvé. El criterio último es la conformidad con la palabra de Dios<sup>52</sup>.

5. No obstante, en el libro de la Sabiduría se esboza una teoría del milagro<sup>53</sup>. A diferencia de la apocalíptica, donde los milagros prefiguran la destrucción del mundo, en la Sabiduría los milagros manifiestan el sentido de la obra de Dios en la historia y en el mundo. Dios interviene para proteger al justo contra el malvado<sup>54</sup>. Pero este esfuerzo de comprensión se limita a un solo libro bíblico. En realidad, la Biblia centra su interés en otro punto: en magnificar al Señor omnipotente.

6. Como primera aproximación podemos decir que, según el Antiguo Testamento, el milagro es una acción de Dios, acción admirable y omnipotente, que sobrepasa las fuerzas efectivas del hombre, sin violar para nada ninguna ley de la naturaleza. El contexto es siempre religioso: Dios entra en diálogo con el hombre; el pueblo elegido (o un individuo) se halla en estado miserable. Los diversos milagros se sitúan en la historia de las hazañas de Dios en favor de Israel y, más exactamente, en relación con

<sup>51</sup> Los milagros son llamados *ma'asot*, «pruebas» que invitan a una decisión: Dt 4,34; 7,19; 29,2; cf. Mt 12,22-50 par.

<sup>52</sup> Dt 13,2-6; cf. Mt 24,24 par.; Ap 13,11-18; 16,13s; 19,20; K. Hruby, *infra*, 92-94.

<sup>53</sup> Cf. J. P. M. Sweet, *Wisdom*, 113-136.

<sup>54</sup> L. Sabourin, *Les miracles de l'Ancien Testament*, 241.

<sup>49</sup> Is 6; Jr 1; Am 7.

<sup>50</sup> Cf. *supra*, 18-22; K. Hruby, *infra*, 76-78.

el milagro fundamental del éxodo, por el cual Dios se constituyó un pueblo.

#### b) Relatos neotestamentarios.

Los relatos del Nuevo Testamento siguen las huellas del Antiguo. Pero se distinguen en que, redactados poco después de los hechos que relatan, no tienen el aspecto legendario de numerosos relatos veterotestamentarios. De todos modos, esta observación indispensable no afecta propiamente a nuestro tema, porque el problema de la historicidad es aquí secundario<sup>55</sup>. Lo que ahora nos interesa es la naturaleza y la función de los relatos de milagro.

Estos relatos son formulados en un ambiente cultural en que prolifera el milagro. Los estudios ambientales<sup>56</sup> muestran que la función de los relatos de la época (los de Apolonio de Tiana o Esculapio, por ejemplo) es satisfacer la necesidad que tiene todo hombre, máxime si está sumergido en la miseria, de triunfar sobre lo que amenaza profundamente su vida. Al experimentar la superación de un límite que se considera infranqueable, el hombre es invitado a reconocer una gratuidad que se hace eficazmente presente.

1. Los datos del Nuevo Testamento hablan de fenómenos maravillosos anunciados para el fin de los tiempos<sup>57</sup>, de hechos sorprendentes cuyos únicos testigos fueron unos cuantos privilegiados<sup>58</sup>, de diversos relatos de milagros, y ofrecen resúmenes de actividad milagrosa<sup>59</sup>. Los dos primeros datos no son directamente objeto de nuestro estudio, porque los milagros evocados

<sup>55</sup> Cf. S. Légasse, «El historiador en busca del hecho», *infra*, 109-144.

<sup>56</sup> Cf. A. George, «Milagros en el mundo helenista», *infra*, 95-108; X. Léon-Dufour, «Estructura y función del relato de milagro», *infra*, 317-334; G. Theissen, 229-261.

<sup>57</sup> Fenómenos maravillosos anunciados para el fin de los tiempos: que afectan al sol y la luna: Mt 24,29 = Mc 13,25; cf. Lc 21,25; Hch 2,20 (= Jl 3,4); a las estrellas: Mt 24,29 = Mc 13,25 = Lc 21,26; al cielo: Heb 1,11 (= Is 34,4).

<sup>58</sup> Hechos secretos atestiguados por algunos privilegiados: concepción virginal, acontecimientos sucedidos con ocasión del bautismo de Jesús, de su tentación, de su transfiguración, de su muerte, de la tumba hallada abierta, de las apariciones del Resucitado y de su ascensión.

<sup>59</sup> La lista de los relatos y sumarios se halla al final del volumen con referencias detalladas, pp. 361-363.

no tienen que ver con el conocimiento histórico en el sentido propio del término<sup>60</sup>.

2. Para efectuar una clasificación de los diversos relatos de milagro se procede de varias maneras. A menudo se distingue simplemente, de acuerdo con el contenido, entre milagros sobre las personas (curaciones, exorcismos, reanimaciones) y milagros sobre los elementos (mar, pan, vino, peces). Pero esta división, aparentemente cómoda, no es muy fecunda: ¿en virtud de qué se confiere una mayor fijeza a la «naturaleza» que a las personas? Además, todo milagro se refiere en última instancia a personas. En el origen de esta división se encuentra la falsa concepción del milagro como «violación de las leyes de la naturaleza» y tal vez el secreto deseo racionalista de explicar las curaciones y los exorcismos por medio de factores psicológicos y rechazar como imposibles los milagros sobre la naturaleza.

Por otra parte, los pioneros de la historia de las formas intentaron determinar las distintas modalidades que presentan los relatos de milagro. Mediante comparación con los relatos helenísticos o rabínicos, creen poder precisar en qué consiste el relato-tipo de milagro. Este incluiría tres momentos principales:

- 1) presentación del enfermo y petición de curación,
- 2) acto de la curación y su realización,
- 3) coro de admiración.

Este inventario permite descubrir más fácilmente el punto esencial del relato: el coro final muestra que el relato tiene por objeto despertar la admiración hacia Dios, quien, por medio de su Cristo, produce tales obras. En otros casos, no se trataría de relato de milagro, sino de controversia. Por ejemplo, el relato de la curación del hombre de la mano seca se encuentra enmarcado en una controversia. Lo que interesa al narrador no es el hecho en sí, sino las palabras de Jesús: «¿Qué está permitido en sábado: hacer el bien o el mal, salvar a un ser vivo o matarlo?»<sup>61</sup>.

En el último capítulo de esta obra volveré sobre la precedente clasificación y sobre el esquema de relato-tipo para deli-

<sup>60</sup> Por ejemplo, el historiador puede decir que los apóstoles afirman haber visto al Resucitado, pero no que se les haya aparecido realmente; cf. X. Léon-Dufour, *Résurrection de Jésus et message pascal* (París 1972) 257-265 (trad. española: *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Salamanca 1973).

<sup>61</sup> Mc 3,4; cf. Légasse, *infra*, 131; X. Léon-Dufour, *infra*, 298. Sobre el esquema de los relatos helenísticos de curación, cf. A. George, *infra*, 100-101.

mitar mejor el género literario en función de la estructura del relato.

3. Los relatos de milagro no han llegado hasta nosotros aislados ni simplemente agrupados entre sí, sino insertos en una obra más amplia, los evangelios o el libro de los Hechos. La historia de la redacción, que intenta prolongar los estudios de la historia de las formas, se propone determinar cuáles son las perspectivas peculiares de cada autor.

Los partidarios de este método trabajan comparando el texto actual con sus fuentes. Para Mateo y Lucas, la tarea parece fácil a quien admite el sistema de las dos fuentes<sup>62</sup>. El desglose entre redacción y tradición resulta más delicado cuando se trata de Marcos<sup>63</sup>, y los resultados son tan diversos que cabe preguntarse si no habrá que revisar seriamente el método.

4. Se han propuesto, en fin, numerosos intentos de síntesis en diversas monografías<sup>64</sup> y «teologías del Nuevo Testamento»<sup>65</sup>.

Entonces surge el grave problema de cómo agrupar todos esos resultados. Prescindimos de las síntesis efectuadas con ayuda de principios extrabíblicos por los escolásticos o en los tratados de dogmática: todas ellas avasallan el dato, del que se sirven para demostrar unas tesis *a priori*.

A partir de la Biblia se han elaborado dos tipos de malas síntesis. Se pensaba poder coordinar los textos sobre la base de un concepto determinado, como la gloria de Dios, la justicia divina o la justificación. Pero ¿en nombre de qué se privilegia tal o cual perspectiva o concepto? Se dice que esta elección obedece a la necesidad de una hipótesis previa. Pero ¿de dónde viene entonces la síntesis más que de un *a priori* discutible?

Otros prefieren seguir un principio evolutivo. Así, R. Bultmann, seguido más o menos de cerca por H. Conzelmann, ha coordinado los elementos distinguiendo unos «presupuestos» (la predicación de Jesús, el kerigma de la comunidad primitiva, el kerigma de la comunidad helenística anterior a Pablo), luego las

<sup>62</sup> El trabajo a que se suele hacer referencia, y con un espíritu insuficientemente crítico, es el de H. J. Held, en G. Bornkamm-G. Barth-H. J. Held, *Überlieferung*, 155-287.

<sup>63</sup> Cf. los libros de K. Tagawa (1966), K. Kertelge (1970), L. Schenke (1975).

<sup>64</sup> La *Bibliografía* de las páginas 354-357 indica las principales monografías publicadas hasta la fecha.

<sup>65</sup> Cf. *infra*, 278, y las obras mencionadas de R. Bultmann, H. Conzelmann, W. G. Kümmel, K. H. Schelkle, etc.

dos teologías existentes, la de Pablo y la de Juan, y finalmente la evolución que experimentó la Iglesia antigua, definida con el nombre peyorativo de «catolicismo primitivo». De manera análoga, W. G. Kümmel presenta la teología del Nuevo Testamento a partir de sus tres principales testigos: Jesús, Pablo y Juan. Es verdad que hay diferencias entre estas reconstrucciones sintéticas, en particular por lo que se refiere al lugar ocupado por Jesús. Pero todas obedecen a un principio genético evolutivo. Aun sin aventurarse siempre a declarar que lo primitivo es superior a lo que sigue (así, la escatología o el carisma serían preferibles a la moral y la institución), todas se conforman con una presentación simplemente diacrónica de los datos, a reserva de reagruparlos en ciertos estratos privilegiados.

Sin duda, es preciso tener en cuenta la situación de los grandes conjuntos, pero también hay que considerar sincronías y buscar la relación que las une y las distingue, así como abstenerse de todo juicio de valor, de modo que el protestante no refiera todo al origen y el católico no se empeñe en ver la coronación de su pensamiento en la organización final. La honradez científica exige respetar todos los datos, aunque éstos preocupen de distinta manera al hombre de hoy.

Por eso, después de dejar que hablen los textos según los métodos clásicos, en el capítulo XIII hemos intentado reexaminar los datos en función de la elaboración de una estructura del relato, dejando abierta la lectura a una interpretación constantemente iniciada de nuevo.

#### IV. APERTURA HERMENEUTICA

Para algunos críticos la tarea de la exégesis consiste primordialmente en una exploración minuciosa del texto y de las relaciones que encierra en su trama. Para otros, debe ampliarse por medio de la hermenéutica. Este término no se toma propiamente en el sentido de ciencia de la explicación, sino que designa la interpretación en acto, la interpretación que quiere comprender y decir el texto para mí hoy. El texto, en efecto, no se ilumina solamente por medio de su contexto literario, sino también por lo que podemos llamar su contexto existencial: existe únicamente en relación con el lector que capta su «sen-

tido» y en relación con la palabra de que **emana** y en que quiere desembocar.

### 1. *El texto y el lector*

El texto no es un objeto preexistente a la comunidad, pues es ella la que lo ha producido. Sin embargo, se impone a la comunidad desde el origen de su constitución: una dialéctica viva debe mantener unidos texto y comunidad. El texto viene, pues, al lector en el seno de una comunidad, como un corpus que no se justifica racionalmente. En cierto sentido, la comunidad es la productora del sentido del texto, y yo, el lector, no hago más que conocer lo que se me da con el corpus. Según esto, no se trata nunca de situarme «desde fuera» ante un texto para dar cuenta de él como se «expone» un objeto. Mi trabajo científico, racional, consiste ante todo en organizar el dato preexistente y abrirme al sentido o los sentidos del texto. Esta comprensión lleva a criticar cierta perspectiva apologética según la cual el espíritu puede juzgar «objetivamente» del sentido, independientemente de su propia subjetividad. Pero se impone tan pronto como se reconoce el papel y la situación del sujeto cognoscente, de acuerdo con los mismos principios de santo Tomás.

En esa comunidad, el lector ocupa una situación precisa que determina la perspectiva de su lectura. Situación que es importante conocer, en particular por lo que se refiere al exegeta. Este es destinatario del texto, pero también transmisor. Recibe el texto y lo comunica. Tal comunicación está condicionada por el tiempo, la época en que vivo, y por mi propia visión. Por ello no puedo decir que mi «teología bíblica» sea la teología bíblica en sí. Además, es imposible exponer la teología bíblica que ofrezca el sentido del texto; hay varias teologías bíblicas. La teología bíblica es un ideal hacia el que hay que tender mediante la confrontación respetuosa de las diversas teologías bíblicas. Reconocer esto es situar modestamente a cada teólogo como un elemento de la búsqueda común, es permanecer enraizado en la comunidad presente, sin olvidar la visión de los demás teólogos.

¿Cuáles son, pues, las funciones respectivas de los lectores en la comunidad? La respuesta a esta pregunta ayuda a situar más exactamente la relación texto/lector. El exegeta en sentido estricto está encargado de manifestar los posibles sentidos de las distintas unidades bíblicas (*lógica*, colecciones, evangelios, car-

tas, etc.) y debe guardarse de extrapolar los resultados parciales con una generalización prematura. Por su parte, el *teólogo bíblico* se propone interpretar el conjunto del corpus neotestamentario y bíblico; su tarea es sintetizar los resultados de la exégesis, pues éstos no adquieren pleno sentido si no se sitúan en la totalidad. ¿A quiénes se dirige este lector especializado? En este punto se da un matiz que no siempre se tiene en cuenta. El teólogo bíblico comunica a la comunidad eclesial de su tiempo la visión que, a su juicio, se desprende científicamente del conjunto de la Biblia. No habla directamente a esta o aquella comunidad, sino que se dirige al teólogo «dogmático», el cual debe elaborar y actualizar con ayuda de la tradición, no los resultados de la exégesis en sentido limitado, sino los resultados de la teología bíblica. El *catequeta*, en fin, tiene un destinatario más preciso: una comunidad determinada. No está propiamente encargado de interpretar el texto en un plano general, sino de hacer avanzar a una comunidad concreta en el conocimiento y reconocimiento de Jesucristo. Dentro de los límites indicados y con la conciencia de su función, el teólogo bíblico muestra a los demás cómo coordina él el Nuevo Testamento, invitando al dogmático a comparar este resultado con los datos de la tradición y con los datos de su época; al catequeta le invita a «actualizar» para su comunidad lo que él considera ser el mensaje neotestamentario.

Y el *fiel*, que no tiene tareas de ese tipo, ¿se verá condenado a repetir las afirmaciones de los que han recibido oficialmente la misión de hablar? De ninguna manera. Al hacer su lectura, iluminado sin duda por los «especialistas», interpreta, encuentra el sentido: la proposición del teólogo bíblico o del catequeta se encarna para él hoy en función de las exigencias de su ambiente y de su situación personal. Así se libra de un doble exceso: quedarse en el «referente» que llamamos milagro y que sería el apoyo de su fe, o bien repetir el sentido recapitulativo propuesto. Debe encararse con un texto que debe ser siempre interpretado de nuevo. Leer es crear en cierto modo el texto, procediendo no de manera arbitraria, sino del modo como se presenta la diacronía de la estructura del relato de milagro, según procuro precisar en el capítulo XIII. Una lectura auténtica se sitúa en la prolongación de una interpretación abierta, pero de una manera creadora.

## 2. El texto y la palabra

¿Es posible leer el texto independientemente de su origen y de su finalidad, es decir, de la palabra que le hizo nacer y que le da sentido? En una perspectiva hermenéutica, evidentemente no.

Paul Ricoeur ha descrito perfectamente la situación del análisis sincrónico en el campo del lenguaje. El análisis determina con éxito las relaciones internas de un texto delimitado en el universo cerrado de los signos; el lenguaje se convierte así en objeto de investigación científica. Pero no se debe olvidar que esto lo ha conseguido en función de un determinado método y una determinada teoría. «Para los que hablamos, el lenguaje no es un objeto, sino una mediación; es aquello por medio de lo cual nos expresamos y expresamos las cosas. Hablar es el acto por el que el locutor supera la cerrazón del universo de los signos con la intención de decir algo sobre algo; hablar es el acto por el que el lenguaje se sobrepasa como signo hacia su referencia y hacia su respectividad. El lenguaje quiere desaparecer, quiere morir como objeto»<sup>66</sup>.

Quizá no todos compartan esta crítica —constructiva en medio de todo— del estructuralismo. A mí me parece acertada con tal de precisar: «El lenguaje quiere morir como objeto, pero para resucitar de nuevo como lenguaje», porque el habla, en definitiva, se expresa siempre como lenguaje<sup>67</sup>. Con esta reserva, respetemos con Ricoeur la totalidad de la experiencia lingüística, la cual no puede limitarse al reconocimiento del sistema: «También se da el acto del habla como *decir*, un decir cuya aparición en nuestro hablar constituye el misterio mismo del lenguaje»<sup>68</sup>.

Recurriendo al «decir», no reintroducimos subrepticamente al autor en el sentido psicológico de la palabra, sino que situamos en su lugar, relativo, el lenguaje-objeto. El texto no debe considerarse ya como un objeto, como un «relato recitado», sino como un «relato recitante»; también hay que tener en cuenta

«el acto del lenguaje como hacerse y como decirse». Estos estudios, sobre todo cuando hayan elaborado un lenguaje más accesible a los no iniciados, contribuirán ciertamente a una mejor lectura del texto, pasando del leer al decir.

Como término de estas consideraciones, ponemos en guardia al lector de la presente obra contra una doble simplificación en que podría caer: interesarse únicamente por el «referente», por el milagro en cuanto tal, o pedir una «síntesis» teológica sobre el mensaje bíblico. Le invitamos a situarse valientemente ante el texto y a entrar en el dédalo de las interpretaciones aquí propuestas.

Sin embargo, antes conviene proponer una descripción fenomenológica del milagro, provisional sin duda, pero indispensable para abordar cabalmente el «relato de milagro». El milagro es un hecho físico relativo a la salvación terrena de uno o varios individuos que parece sorprendente a los espectadores y es interpretado como una acción religiosa que supera las fuerzas efectivas del hombre.

Esta descripción delimita el terreno, excluyendo, por ejemplo, toda generalización escatológica, como la cesación del hambre o de la muerte en general. Se refiere a una miseria precisa y está abierta a la interpretación religiosa del fenómeno, abierta también a la posibilidad de su constación histórica.

<sup>66</sup> P. Ricoeur, *Structuralisme, idéologie et méthode*: «Esprit» n.º 358 (mayo 1967) 807 (= *La structure, le mot, l'événement*, en *Le conflit des interprétations* [París 1969] 85).

<sup>67</sup> Cf. X. Léon-Dufour, *Quel langage tenir sur Jésus ressuscité?*: «Esprit» n.º 423 (abril 1973) 878-890.

<sup>68</sup> P. Ricoeur, *ibid.*, 86.

PARTE PRIMERA

*SITUACION*

*Es posible que el capítulo precedente haya liberado a muchos de obstáculos debidos a una problemática inadecuada. Tal es mi deseo. Los estudios siguientes están destinados a profundizar y matizar las proposiciones enunciadas hasta aquí.*

*Ante todo se nos presenta una pregunta acuciante: «¿Tuvo lugar el hecho tal como dice el relato? ¿Sucedió realmente?». Sin entrar aquí en el problema más fundamental y amplio de la relación epistemológica entre acontecimiento e interpretación, era preciso responder a la pregunta sobre la historicidad. Simon Lé-gasse lo hace, a lo largo de más de cuarenta páginas, con una lealtad que el lector sabrá apreciar, persiguiendo a fondo todos los sofismas derivados de cualquier exceso, sea racionalista o apolo-gético. El historiador reconoce que Jesús hizo realmente mila-gros, aun cuando deba renunciar a urgir los detalles del hecho narrado. Con esta purificación, el espíritu está dispuesto a abordar honradamente el texto tal como se presenta y no tal como pretendería abordarlo una intención extraña: los relatos evangé-licos no quieren ser ni son un simple informe, sino que expresan siempre la palabra de Dios.*

*Pero ese estudio sobre la historicidad no viene al principio. Era preciso introducirlo con un análisis de los contextos vitales en que se formaron los evangelios. De hecho, los escritos neotes-tamentarios se sitúan en el encuentro de dos culturas: semítica y griega.*

*Dado que la tradición cristiana es heredera directa de la tra-dición judía, resulta normal que ésta haya dejado su huella en los evangelios, aunque éstos fueran redactados en griego y pro-blemente fuera de Palestina. La mentalidad semítica, cuya presencia se deja sentir ya en el libro griego de la Sabiduría, tiene un innegable sello en los relatos de milagro del Nuevo Testamento. Por eso convenía considerar el influjo veterotesta-mentario en la redacción de los evangelios. También convenía, teniendo en cuenta los episodios de exorcismo contenidos en los evangelios y en los Hechos, situar el problema de la demonolo-gía judía, siempre molesto para el hombre moderno, aunque sólo sea por la imaginería que la invade. Por último, a fin de apreciar*

*mejor una mentalidad que nos resulta necesariamente un tanto extraña, una monografía sobre la perspectiva rabínica del milagro debía subrayar más netamente la herencia bíblica, sobre todo por su manera de concebir la creación como acto permanente de Dios.*

Por otra parte, la cultura griega condiciona los textos evangélicos no sólo por la lengua utilizada, sino también —y ello nos interesa más aquí— por la presencia en los relatos neotestamentarios de rasgos comunes a los relatos de milagro helenísticos. Había, pues, que abordar en serio estos últimos: aunque un poco olvidados por nosotros, encantaban a los espíritus de la época (por ejemplo, la novela de Apolonio de Tiana) y adornaban las estelas de los santuarios, donde los dioses curadores no se cansaban de intervenir en favor de los enfermos más diversos.

Estos estudios, conducidos con el rigor del método histórico-crítico, esclarecerán al lector, confirmando también a su manera lo dicho en el capítulo introductorio y abriendo el camino al examen de la historicidad. Además ofrecen la documentación indispensable para el ensayo de síntesis del capítulo XIII.

## CAPÍTULO I

### LA HERENCIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

por MAURICE CARREZ

Entre los milagros referidos en el Antiguo Testamento, la crítica distingue dos tipos principales: los milagros grandiosos, como los acontecimientos del éxodo, y los milagros de beneficencia, como los hechos sorprendentes atribuidos a Elías y Eliseo. Podríamos tomar en consideración un tercer tipo: los prodigios de función demostrativa, como el castigo de Heliodoro (2 Mac 3); éstos se asemejan a los de cierta tradición rabínica.

¿Qué relación tienen los relatos evangélicos de milagro con tales narraciones y, desde un punto de vista más general, con el Antiguo Testamento? En una investigación sistemática es preciso ante todo determinar las evocaciones narrativas y luego hacer el recuento de las citas y examinar su contexto, utilización y función. A continuación hay que proceder a un inventario minucioso de las analogías que se dan en la disposición de los relatos y en el lenguaje utilizado, a fin de descubrir una serie de contactos cuya evidencia no se impone a una simple lectura.

También llama nuestra atención la intervención de los evangelistas (o de los escritores que los precedieron). ¿Es posible que, al reagrupar unos relatos no pertenecientes a una misma serie, este o aquel evangelista haya utilizado una composición veterotestamentaria? ¿Qué criterio ha guiado a los autores en la elección que han hecho entre los diversos milagros del Antiguo Testamento? ¿Han procurado dar a los hechos que debían narrar un sello inspirado en la Sagrada Escritura o bien es que simplemente no han llegado a desembarazarse de una determinada manera de escribir los relatos de milagro? <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> En esta obra es forzosamente limitada la presentación de tal estudio; en muchos casos ofrecemos únicamente los resultados sin poder justificarlos en detalle. Es interesante leer R. Bultmann, *La signification de l'AT pour*

## I. EN LOS EVANGELIOS SINOPTICOS

## 1. Evocaciones narrativas

Los sinópticos, que son bastante parcos en evocaciones narrativas de los hechos de la antigua alianza, lo son aún más si nos limitamos a los relatos de milagro. Ni Marcos ni Mateo dicen nada en tal sentido. Unicamente Lucas, en el discurso programático pronunciado por Jesús en la sinagoga de Nazaret, evoca la ayuda de Elías a la viuda de Sarepta y la curación de Naamán, el sirio leproso, por Eliseo (Lc 4,24-27). Estos dos milagros subrayan un tema favorito de Lucas: los paganos se benefician de la salvación.

## 2. Citas

Los sinópticos contienen 53 citas<sup>2</sup>, a las que hay que añadir los paralelos. De ellas, 36 están incluidas en palabras de Jesús, y 17 son apostillas de los evangelistas. En cuanto a su frecuencia y a sus características en los relatos de milagro, observamos lo siguiente:

— De las 12 citas comunes a Mt/Mc/Lc, de las 6 comunes a Mt/Mc y de las 7 exclusivas de Lc, ninguna se refiere a un relato de milagro.

— De las 5 citas comunes a Mt/Lc, sólo un caso se refiere a la actividad milagrosa (y mesiánica) de Jesús, concretamente el conjunto de textos veterotestamentarios que forma, en Mt 11, 4s = Lc 7,22s, la respuesta de Jesús a la pregunta del Bautista: «¿Eres tú el que ha de venir?». Aquí se advierte la aportación de varios textos de Isaías: Is 33,5s (ciegos, sordos, cojos); 29, 18s (sordos, ciegos, humildes, pobres); 61,1s (buena nueva a los humildes) y 26,19 (resurrección).

— De las 21 citas exclusivas de Mt, sólo 3 se refieren a relatos de milagro o a su contexto. Dos de ellas se encuentran en la reagrupación mateana de episodios milagrosos en los capítulos 8-9: Is 53,4 en Mt 8,17, y Os 6,6 en Mt 9,13a. La otra

(de Is 42,1-4) se lee en Mt 12,17-21. Primeramente hablaremos de las citas de Mt 8,17 y 12,17-21; las dos son introducidas por la forma estereotipada: «para que se cumpliera lo que dijo el profeta Isaías»; y las dos siguen a sumarios de milagros.

a) Mt 8,17 = Is 53,4 (según el hebreo): «El tomó nuestras debilidades y se cargó con nuestras enfermedades». En su contexto actual, esta cita viene a ser un testimonio que presenta el significado de los acontecimientos anteriores. Sin embargo, su función se extiende, más allá del breve sumario que concluye<sup>3</sup>, al conjunto de milagros agrupados en 8-9: todos dependen de esta frase de tono mesiánico.

b) Mt 12,17-21 = Is 42,1-4. Esta cita, que sigue a un sumario de la actividad taumatúrgica de Jesús (12,15), parece haber sido elegida en función del relato, influyendo al tiempo en el relato mismo. Se han señalado cinco características<sup>4</sup>:

1) Es la más larga de las citas hechas por Mt; 2) no corresponde al texto hebreo ni al de los LXX; 3) del primer canto del Siervo (Is 42,1-9) se han tomado los versículos que precisan lo que el Siervo no hará; 4) el Siervo hará triunfar el derecho; 5) se alude dos veces a las naciones (vv. 18.21), subrayando la importancia de la conversión de los paganos.

Así, pues, en el contexto de los relatos de milagro, Mateo ha elegido dos elementos pertenecientes a los cantos del Siervo (respectivamente, al cuarto y al primero); ha tomado únicamente lo que contribuye a trazar los rasgos originales de la figura de Jesús Siervo. Con estas citas ha destacado uno de sus temas preferidos: el que cura a las turbas tiene un secreto; e invita a profundizar en él recurriendo a las profecías de Isaías.

c) La otra cita, Mt 9,13a = Os 6,6, se inserta también en el marco general de los caps. 8-9 y no sólo en su contexto preciso (9,9-13). Mateo recuerda que Jesús invita a estudiar la Escritura para descubrir el significado de sus propios actos. La Escritura no debe ser examinada por sí misma, sino para comprender qué sentido da al comportamiento de Jesús. Aquí se destaca su misericordia para con los pecadores: «Misericordia quiero y no sacrificios».

<sup>3</sup> H. J. Held, *Überlieferung*, 155-287, espec. parágrafo III a.

<sup>4</sup> P. Bonnard, *L'Évangile selon Matthieu* (Neuchâtel 1970) 178 (ed. española: *Evangelio según san Mateo*, Madrid, Cristiandad, 1976). Confróntese K. Stendahl, *The School of St. Matthew* (Upsala 1954) 107-127.

la foi chrétienne, en *Foi et compréhension I* (Paris 1970) 349-374. Cf. L. Sabourin, *Les miracles de l'AT*, 235-270; S. Légasse, *infra*, 124-129.

<sup>2</sup> Bibliografía en S. Amsler, *L'Ancien Testament dans l'Eglise* (Neuchâtel 1960) 76. Cf. C. H. Dodd, *Conformément aux Ecritures. L'infrastructure de la théologie du Nouveau Testament* (Paris 1968) (ed. original: *According to the Scriptures*, 1952).

### 3. Disposición de los relatos

Un relato evangélico de milagro puede no tener en apariencia ninguna relación con el Antiguo Testamento y presentar de hecho profundas analogías en el plano de la disposición. Tal es particularmente el caso cuando se da identidad de tema: así, en una resurrección o en la multiplicación de los panes.

#### a) Relatos de resurrección.

El relato de la resurrección de la hija del notable (Mt) llamado Jairo por Marcos y Lucas, el de la resurrección del hijo único de la viuda de Naín y el de la reanimación de Tabita por Pedro presentan rasgos característicos que revelan una serie de contactos con los relatos veterotestamentarios de resurrección del hijo único de la viuda de Sarepta por Elías (1 Re 17,17-24) y del hijo de la Sunamita por Eliseo (2 Re 4,18-37). Los relatos breves de Lc 7 (Naín) y de Mt 9 (la hija del notable) tienen sobre todo puntos comunes con el relato breve de 1 Re 17, mientras que los relatos largos de Mt 5 = Lc 8 (hija de Jairo) se asemejan más al relato largo de 2 Re 4. En todos estos textos aparece la siguiente disposición:

— *Circunstancias*. La muerte del hijo o su inminencia incita a recurrir al que puede hacer el milagro: Elías, Eliseo, Jesús, Pedro... Si no está en el lugar, el taumaturgo acude.

— *Intervención del taumaturgo*. Actúa solo, bien después de excluir a los asistentes<sup>5</sup>, bien en presencia de los padres y discípulos (Mc 5,40), bien delante de la muchedumbre<sup>6</sup>.

— *Alusión a todos* después de la resurrección<sup>7</sup>.

La presentación de las circunstancias es más amplia en los relatos largos, mientras que los breves se centran en la acción. Así, las circunstancias que preceden a la llegada de Eliseo a la casa de la Sunamita ocupan más de los dos tercios de todo el relato<sup>8</sup>. La proporción es casi la misma en Mc 5 = Lc 8: Jesús no llega a la casa de Jairo hasta Mc 5,38 = Lc 8,51.

En cambio, los relatos breves de Mt 9 y Lc 7 comienzan, como el del milagro de Elías, directamente con la muerte del hijo

único: el preámbulo de Mt equivale a un tercio del de Mc; y el de 1 Re 17, a un sexto del correspondiente al milagro de Eliseo. Lc 7 carece de preámbulo. Estos relatos breves —vivos, precisos, catequéticos— presentan todos la misma disposición. Los largos, prescindiendo del preámbulo, les son muy parecidos.

#### b) Relatos de multiplicación de panes.

Aunque el significado del milagro realizado por Eliseo en favor de los hijos de los profetas (2 Re 4,42-44) sea distinto del de los relatos sinópticos (donde el milagro de los panes constituye un llamamiento a la salvación y al banquete eucarístico), la disposición de todos ellos presenta grandes analogías:

— Reina el hambre: los hijos de los profetas no tienen qué comer // Jesús está en un lugar desierto: ¿cómo dar de comer a la multitud?<sup>9</sup>.

— Eliseo desatiende las objeciones de su criado y ordena repartir los panes // Jesús, sin tener en cuenta las objeciones de los discípulos, ordena repartir<sup>10</sup>.

— Todos son alimentados, y quedan restos<sup>11</sup>.

### 4. Contactos de vocabulario

Para examinar estos contactos de lenguaje, que vienen a reforzar la semejanza entre los relatos del Nuevo Testamento y los del Antiguo, podemos preguntarnos si basta comparar los textos griegos (evangelios y LXX) entre sí o si es preciso retrotraducir primero el griego al hebreo para calibrar luego las relaciones entre el texto resultante y el texto del Antiguo Testamento. En realidad, los resultados no son sensiblemente diferentes si el estudio no se limita a las repeticiones literales, sino que acepta palabras griegas de sentido muy parecido que pueden referirse a un mismo término hebreo. Así, la expresión de Lc 8,55, «le volvió el espíritu», está muy cerca de la de 1 Re 17,21: «Volvió el alma al niño» (LXX).

#### a) Relatos de resurrección.

Los contactos más llamativos pueden descubrirse entre los relatos de Lc 7, Lc 8 y Mt 9, por una parte, y 1 Re 17, por

<sup>5</sup> 1 Re 17,19-23; 2 Re 4,33-35; Mt 9,25; Hch 9,40.

<sup>6</sup> Lc 7,11-14; 8,53s.

<sup>7</sup> 1 Re 17,28; 2 Re 4,36; Mc 5,42; Lc 8,55.

<sup>8</sup> Los vv. 18-30 de 2 Re 4,18-37.

<sup>9</sup> 2 Re 4,38 // Mt 14,13-15; Mc 6,32-34; Lc 9,10-12; Mc 8,2.

<sup>10</sup> 2 Re 4,42 // Mt 14,16s; Mc 6,37s; Lc 9,13; Mt 15,33; Mc 8,4.

<sup>11</sup> 2 Re 4,44 // Mt 14,20; Mc 6,42s; Lc 9,17; Mt 15,37; Mc 8,8.

otra. Así, varias expresiones del relato del muchacho de Naín aparecen casi literalmente en 1 Re 17:

## 1 Reyes 17

- <sup>10</sup> Marchó a Sarepta  
Llegó a la puerta de la ciudad  
Había una mujer viuda  
<sup>21-22</sup> Volvió el alma al niño  
y él dio un gran grito  
<sup>23</sup> y se lo entregó a la madre

## Lucas 7

- <sup>11</sup> Marchó a una ciudad  
<sup>12</sup> Llegó junto a la puerta de la ciudad  
...cuya madre era viuda  
<sup>15</sup> El muerto se incorporó  
y se puso a hablar  
y se lo entregó a la madre

## b) Relatos de multiplicación de panes.

Los cinco relatos sinópticos de multiplicación de panes<sup>12</sup> y el de 2 Re 4 (LXX) tienen en común las siguientes expresiones:

## 2 Reyes 4

- <sup>42</sup> panes de cebada  
da a la gente y que coma  
<sup>44</sup> comieron  
sobró

## Sinópticos

- panes (Mt 14,17 par.; 15,34 par.)  
dadles vosotros de comer (Mt 14,16 par.)  
y todos comieron (Mt 14,20 par.)  
recogieron las sobras (Mt 14,20 par.)

## c) Otro relato.

Está demostrada<sup>13</sup> la existencia de contactos análogos entre el relato de la tempestad calmada, según sus tres recensiones sinópticas, y el relato de Jon 1,3-16.

## Jonás 1

- <sup>3</sup> Halló un barco, subió a él para navegar  
<sup>4</sup> ... una gran tempestad en el mar, de suerte que el barco se hallaba en peligro  
<sup>5</sup> Jonás dormía  
<sup>6</sup> El capitán se acerca a él

## Sinópticos (Mt 8, Mc 4, Lc 8)

- Subió a una barca (Lc 8,22)  
mientras navegaban (Lc 8,23)  
... una conmoción en el mar, tan fuerte que (Mt 8,24)  
se hallaban en peligro (Lc 8,23)  
El dormía (Mt 8,24)  
Acercándose a él (Mt 8,25 = Lc 8,24)  
le despertaron (Mc 4,38)  
«¡Salvanos!» (Mt 8,25)  
«Perecemos» (Mt, Mc, Lc)  
Se hizo una gran calma (Mt, Mc, Lc)  
A los hombres (Mt 8,27) les entró un gran temor (Mc 4,41)  
y le dice: «Levántate; a ver si Dios nos salva y no perecemos»  
<sup>15</sup> El mar calmó su furia  
<sup>16</sup> Se apoderó de los hombres un gran temor

<sup>12</sup> I. de la Potterie, *Le sens primitif de la multiplication des pains*, en *Jésus aux origines de la christologie*, 303-330.

<sup>13</sup> X. Léon-Dufour, *La tempête apaisée*, en *Études d'Évangile*, 176.

Observamos, pues, una doble analogía: en el vocabulario y en la disposición de los relatos. Pero su intensidad es mayor en aquellos relatos cuyos «homólogos» veterotestamentarios recogen tradiciones relativas a Elías o Eliseo. Esto podría sugerir cierta relación entre Jesús y un nuevo Elías o un nuevo Eliseo. Tal alusión procede de contactos literarios perceptibles únicamente por quien conoce ya los ciclos de ambos profetas, pero queda suficientemente velada para permitir una lectura inmediata del texto evangélico sin ninguna referencia a la Escritura. Por tanto, no se trata de «repeticiones»: la filigrana veterotestamentaria se transparenta a través de unos datos discretos, evocando en la persona de Jesús un cumplimiento que supera la realidad antigua y que se impone por sí mismo.

## 5. Conjuntos de relatos de milagro

A diferencia de Mateo y de Lucas, cuya presentación de los milagros no recuerda ningún modelo veterotestamentario, Marcos parece haber agrupado (en 4,35-8,26) trece de sus relatos de milagro en una composición parecida al ciclo de Eliseo en 2 Re 2-7<sup>14</sup>. Como A. Heising ha señalado, se da cierta semejanza en el ritmo general de estos dos textos:

— Jesús realiza una impresionante serie de milagros de beneficencia: siete curaciones<sup>15</sup>, la resurrección de la hija de Jairo, dos multiplicaciones de panes y la tempestad calmada, cuya finalidad es salvar a los discípulos. Sólo la marcha de Jesús sobre el mar encaja difícilmente en esta categoría // El ministerio de Eliseo está totalmente jalonado de milagros<sup>16</sup>, casi todos de beneficencia: multiplicación o distribución de panes<sup>17</sup>, curaciones<sup>18</sup>, saneamiento de una fuente (2 Re 2,19-22) y resurrección del hijo de la sunamita.

— Jesús se desplaza constantemente a Galilea y Decápolis //

<sup>14</sup> A. Heising, *Die Botschaft der Brotvermehrung* (Stuttgart 1966) 18-19. Cf. B. Lindars, *Elijah, Elisha and the Gospel Miracles*, en *Miracles*, 62-79; H. C. Schmitt, *Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchung zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie* (Gütersloh 1972); L. Schenke, *Wundererzählungen*, 273-416.

<sup>15</sup> Mc 5,1-20; 5,24-34; 6,13; 6,53-56; 7,24-30; 7,32-37; 8,22-26.

<sup>16</sup> G. von Rad, *Théologie de l'AT II* (Ginebra 1967) 27.

<sup>17</sup> 2 Re 4,1-7; 4,38-41; 4,42-44; 6,24-7,20.

<sup>18</sup> 2 Re 4,8-17; 5,1-26.

Esto tal vez quiera recordar el itinerario de Eliseo por el reino del norte.

— Jesús lleva consigo a sus discípulos <sup>19</sup> // Eliseo va acompañado por un criado, Guejazi <sup>20</sup>, y parece ser el maestro de los «hijos de los profetas» <sup>21</sup>.

Aun cuando todo esto sea cierto, no podemos seguir a Heising más lejos, cuando intenta hacer coincidir los dos «ciclos» punto por punto, señalando coincidencias arriesgadas en datos secundarios. Es imposible hallar una serie de 13 milagros en cada grupo. Sólo cabe admitir cuatro casos de correspondencia tanto en el tema como en la sucesión de los relatos:

— Mc 4 y 2 Re 2,13s: dominio sobre las aguas (de Jesús, que calma la tempestad // de Eliseo, que divide las aguas del Jordán con el manto de Elías y atraviesa el río);

— Mc 5 y 2 Re 4,18-37: resurrección de un niño;

— Mc 6 y 2 Re 4,42-44: multiplicación de panes;

— Mc 8 y 2 Re 6,25-7,20: Jesús da de comer por segunda vez a la multitud // fin de la escasez.

Como es fácil advertir, sólo coinciden claramente los casos segundo y tercero.

## 6. Tipos veterotestamentarios de relatos de milagro

Por lo que se refiere al «tipo», los milagros sinópticos —comparados con los del Antiguo Testamento— son en su gran mayoría milagros de beneficencia. Sería discutible clasificar la tempestad calmada en la categoría de milagros grandiosos, como los del éxodo, pues en él podemos ver simplemente, dada su intención, un milagro de beneficencia que salva a los discípulos. No obstante, la coloración mesiánica modifica el alcance de los milagros sinópticos: tienen lugar en el programa de la nueva era que Jesús inaugura precisamente con tales obras (Mt 11,2-6 par.).

## II. EN EL CUARTO EVANGELIO

Sólo hay un texto joánico que responda a las verificaciones de nuestro examen: el relato de la multiplicación de los panes

<sup>19</sup> Mc 4,38; 5,31,37; 6,1.7.13.30.45; 8,1.14.27.

<sup>20</sup> 2 Re 4,14.29.36; 5,20.

<sup>21</sup> 2 Re 2,3,7,15; 4,1.38; 6,1.

con el discurso que le sigue (6,1-15.25-58). Pero responde a todas: el evangelista ha concentrado en él evocación narrativa, alusiones y citas bíblicas; también aparecen contactos literarios, de disposición y terminología, con el episodio de los panes en 2 Re 4 y el de las codornices en Nm 11.

## 1. Evocación narrativa

Como trasfondo de la doble mención del maná, en Jn 6, 31a.49s, es fácil reconocer el relato del cap. 16 del Exodo.

## 2. Alusiones

El término «pan», frecuentísimo en el discurso, recibe muy diversas calificaciones. Las expresiones «pan del cielo» (6,50) y «pan de Dios» (6,33), por no hablar de otras, condensan la aportación de todo un arsenal bíblico:

- pan del cielo (Ex 16,4 LXX; Neh 9,15 LXX),
- pan del cielo, pan a punto (Sab 16,20b),
- pan de los cielos (Sal 78,24 LXX),
- codornices y pan de los cielos (Sal 105,40 LXX),
- pan de los ángeles (Sal 78,25 LXX),
- alimento de los ángeles (Sab 16,20a).

Como se ve, es mejor hablar de alusión que de evocación narrativa (ésta se refiere a un texto preciso). La imagen del pan permite a Juan introducir un simbolismo que, por analogías antitéticas, va destacando la oposición, tan familiar al cuarto evangelio, entre las dos alianzas.

El pan de la antigua alianza es un alimento perecedero (6,27), que no preserva de la muerte (6,49), mientras que el pan de la nueva alianza es «pan vivo» (6,51), «pan de vida» (6,35.48), «alimento que permanece para la vida eterna» (6,27). No es Moisés, sino el Padre quien da el «verdadero» pan del cielo (6,32b), y «el pan bajado del cielo» es el mismo Jesús (cf. 6,41). Juan aplica aquí la hermenéutica del Antiguo Testamento cuya clave ha propuesto explícitamente en 5,39.46, donde dice Jesús: «Las Escrituras dan testimonio de mí»; «Si creyerais en Moisés, creeríais también en mí, porque él escribió de mí».

### 3. Citas

En Juan hallamos dos<sup>22</sup>. La primera, en 6,31b, aparece en boca de los judíos, que dudan entre la fe posible en Jesús y la oposición a su persona: «Nuestros padres comieron el maná en el desierto, *como está escrito*: 'Pan del cielo les dio a comer'». ¿De qué pasaje se trata? Hay varios textos que tienen cierto parecido con la «cita», pero ninguno coincide con ella: «Haré llover para vosotros panes del cielo» (Ex 16,4); «Moisés les dijo: Este es el pan que el Señor os da como alimento» (Ex 16, 15); «Les diste para su hambre pan del cielo» (Neh 9,15); «Para alimentarlos hizo llover el maná, les dio el trigo de los cielos (LXX: el pan del cielo); todos comieron el pan de los fuertes (LXX: pan de los ángeles)» (Sal 78,24s).

Por tanto, la cita de 6,31b no es literal y se aparta de los LXX y del hebreo. ¿Habría sido hecha de memoria? ¿Habría habido un cambio intencionado? Algunos exegetas se preguntan si esos textos, tan sorprendentemente imprecisos, no derivarán de tradiciones judías que superan la simple referencia a la Escritura. Sin embargo, no se puede concluir<sup>23</sup> que Juan no utiliza ningún texto escrito del Antiguo Testamento, sino que depende exclusivamente de alusiones, más o menos explícitas, arrastradas por la tradición. La imprecisión puede también ser fruto de la libertad con que Juan emplea el Antiguo Testamento.

Es igualmente posible que el evangelista se haya inspirado en una tradición haggádica<sup>24</sup> sobre el maná: «Entre los mortales, el agua viene de arriba y el pan de abajo; pero en el caso de Dios leemos que el agua vino de abajo, de un pozo del que se dice: 'Sube, pozo', y el pan vino de arriba, pues se dice: 'Mirad que haré llover pan'» (Ex Rab 25,6).

Por último, los procedimientos literarios de Juan no dejan de recordar los de Filón<sup>25</sup>. La Sabiduría y la Torá, simbolizadas ambas por el pan que da vida al pueblo de Dios, pueden haber

llevado a Juan a presentar a Cristo-Sabiduría como pan que baja del cielo.

a) Todas estas aportaciones que podrían determinar el contexto original de la cita dan más importancia todavía a la manera en que Juan la presenta. No se precisa quién es el donante, el sujeto de «les dio», ni qué es el pan del cielo. La frase griega ha evitado la forma pasiva, que haría pensar en Dios, y deja en pie la duda. En la continuación del diálogo (6,32a), Jesús precisa que para sus interlocutores el sujeto era Moisés, pero que en realidad —y los discípulos podrán hacer después esta lectura— el donante era Dios (6,32b: el Padre). Tal lectura se ve confirmada por la afirmación que sigue: «El pan de Dios...» (6,33). La cita no precisaba tampoco qué era exactamente el pan del cielo. Para los interlocutores de Jesús se trata sin duda del maná, pero Jesús declara: «Yo soy el pan de vida» (6,35).

b) Jn 6,45b = Is 54,13 (citado libremente según los LXX). La concentración en Jesús de todos los rasgos relativos al pan de vida hace murmurar a los judíos<sup>26</sup>. El Jesús joánico afirma entonces una condición capital de la fe (la atracción que ejerce el Padre: 6,44a) y añade: «En los profetas *está escrito*: 'Todos serán instruidos por Dios'». La función de esta cita, desconocida por la tradición sinóptica, consiste en precisar quién es el doctor de los hombres: Dios, que instruye sin intermediarios y de quien Cristo puede decir: «Todo el que escucha al Padre y recibe su enseñanza viene a mí» (6,45).

### 4. Disposición y vocabulario

El relato de la multiplicación de los panes, que inicia el capítulo 6, difiere de sus paralelos sinópticos en varios puntos importantes<sup>27</sup>, pero —en el plano de la disposición— subsiste la analogía con el relato del milagro de Eliseo en 2 Re 4. Esta semejanza se ve reforzada por dos coincidencias de vocabulario: los «panes de cebada», donde los sinópticos dicen solamente «panes», y el griego *paidáron* para designar al niño<sup>28</sup>.

Con respecto a Nm 11,4-23, podemos señalar algunos contactos en la expresión. Jn 6,5: «¿Dónde compraremos panes para

<sup>22</sup> Cf. J.-N. Aletti, *Le discours sur le pain de vie. La fonction des citations de l'AT*: RSR 62 (1974) 169-197.

<sup>23</sup> Tal es, sin embargo, la opinión de G. Reim, *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums* (Cambridge 1974) 12-15.

<sup>24</sup> P. Borgen, *Bread from Heaven. An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo* (Leiden 1965). Es interesante A. Jaubert, *Le mythe du puits*, en *Approches de l'Évangile de Jean* (París 1976) 140-142.

<sup>25</sup> Cf. A. Feuillet, *Le discours sur le pain de vie* (París 1967) 59-73.

<sup>26</sup> Jn 6,41.43; cf. Ex 16,7.8.9.12; Nm 11,1.

<sup>27</sup> Han desaparecido las objeciones de los discípulos; no son éstos, sino Jesús quien distribuye los panes. Para lo que sigue, cf. *supra*, 53.

<sup>28</sup> 2 Re 4,42.41 // Jn 6,9.

que coman?» y Jn 6,7: «¿Bastarían doscientos denarios?» hacen pensar respectivamente en Nm 11,13: «¿Dónde encontraré carne para dársela a todo el pueblo?» y Nm 11,22: «¿Bastaría acaso?». Además, Jn 6,52, que une la discusión (murmuración) a la pregunta: «¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?» tiene cierta semejanza con Nm 11,18: «Habéis hecho oír al Señor esta queja: '¿Quién nos dará carne para comer?'». En cambio, Jn 6,12: «Cuando se saciaron» está más cerca de Sal 78,29 («quedaron hartos») que de Nm 11,23.

Pero la relación es quizá más profunda<sup>29</sup>. En Nm 11 se unen dos elementos: maná y codornices (carne). Esta conexión ha podido intervenir en la concentración «pan-carne» de 6,52-58, reinterpretación teológica del tema eucarístico.

Como vemos, en este capítulo joánico está muy presente la Escritura: aparecen diversos procedimientos que se interpelan y crean armónicos para dar un relieve cada vez más intenso al pan de vida eterna. Gracias al tema del maná y a una insistencia en la palabra «signo»<sup>30</sup>, el milagro joánico parece referirse al tipo de milagro del libro del Exodo. Sin embargo, se da una transposición. Se trata indudablemente de un milagro puntual, situado en un tiempo y en un lugar precisos. Pero, mediante una gradación ascendente, el don del pan se identifica, a lo largo del discurso, con la persona de Jesús, pan verdadero: la acción donadora del Padre se hace permanente, y el don recibido se convierte en vida inacabable.

<sup>29</sup> P. Benoit-M. E. Boismard, *Synopse des quatre évangiles*, II: *Commentaire* (por M. E. Boismard) (París 1972) 224, 225, 238, 239, 240.

<sup>30</sup> Jn 6,2.14.26.30; cf. X. Léon-Dufour, *infra*, 265-270.

## CAPITULO II

### LOS MILAGROS DE JESUS Y LA DEMONOLOGIA JUDIA

por PIERRE GRELOT

El estudio de los milagros de Jesús no puede soslayar una cuestión espinosa: la de las posesiones demoníacas y los exorcismos de los relatos evangélicos. Los detalles y las interpretaciones contenidos en tales relatos pueden atribuirse a los evangelistas, a sus fuentes literarias, a las tradiciones populares del ambiente en que vivió Jesús o a Jesús mismo: en cualquier caso, los problemas de fondo son idénticos. ¿Se distinguía en aquella época la enfermedad de la posesión diabólica y la curación natural del exorcismo? ¿Penetró Jesús en la mentalidad de sus contemporáneos hasta compartir sus creencias en ese terreno? ¿Qué significaban a sus ojos las curaciones que él interpretaba como liberaciones de posesos? ¿Pueden tener para nosotros el mismo significado? Mientras no esclarezcamos estos puntos, corremos el riesgo de esquivar una dificultad que los hombres de hoy experimentan espontáneamente ante los textos evangélicos: algunos les parecen fabulosos, demasiado alejados de nosotros para que resulten todavía creíbles. ¿Qué pensar de todo esto?<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Sobre la demonología judía y todo lo relacionado con ella, las exposiciones generales son bastante decepcionantes. No encontramos nada en G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* (Cambridge, Mass., 1927); unas notas rápidas en J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus Christ I* (París 1934) 241-246; algunos elementos dispersos en S. W. Baron, *Histoire d'Israël II* (París 1957), espec. 646-649. Los datos aparecen reunidos en W. Foerster, *Daimon*, en TWNT 2 (1935) 1-21, pero el artículo es anterior a los descubrimientos de Qumrán. Tenemos una exposición sistemática algo más amplia en E. Langton, *La démonologie. Étude sur la doctrine juive et chrétienne, son origine et son développement* (París 1951), también anterior a los descubrimientos de Qumrán. Véanse las agudas indicaciones de S. Eitrem, *Some Notes on the Demonology in the NT* (Oslo 1966): no contiene índice analítico, pero sí

## I. DEMONIOS Y EXORCISMOS EN TIEMPOS DE JESUS

La creencia en los demonios y en las posesiones diabólicas es un hecho cultural común a todos los contemporáneos de Jesús. Quien se pregunta por las fuentes arcaicas de esta creencia descubre sin dificultad la persistencia de una mentalidad animista: todas las cosas de la naturaleza, las manifestaciones de las fuerzas que el hombre considera superiores a sí mismo, la alternancia de hechos felices y desgraciados, etc., se atribuyen a *espíritus* que albergan *intenciones* favorables o desfavorables. Pero, con el tiempo, el animismo espontáneo de los pueblos primitivos se hace más complejo<sup>2</sup>. En todos los paganismos antiguos se entremezcla con mitologías muy elaboradas que presentan un universo regido por fuerzas o potencias divinas. Estas, que residen arriba, en el empuje, utilizan intermediarios para ejecutar aquí abajo sus designios: son los espíritus y demonios de todo tipo, a los que se suele representar flotando en el aire y mezclados en la existencia diaria de los hombres. Incluso cuando los panteones no se organizan en clanes antagónicos cuya lucha eterna se refleja en los enfrentamientos entre el Bien y el Mal, la Luz y las Tinieblas, el Orden y el Caos<sup>3</sup>, los espíritus inferiores aparecen normalmente repartidos en dos clases, según que su acción sea benéfica o maléfica. Genios buenos y malos, ángeles y demonios, tienen su parte en el mundo, y el hombre se ve sumergido en los remolinos de sus acciones<sup>4</sup>.

¿Cómo reaccionó la religión de Israel, y luego el judaísmo, ante esta concepción? No rechazando el animismo que tenía en su base, sino disciplinándolo, por así decirlo, a fin de acomodar

de los textos del NT. Un artículo sintético más rápido es el de *Encyclopaedia Judaica* V (1971) col. 1521-1533.

<sup>2</sup> El animismo no es en sí cuestión de creencia religiosa: es una representación dinámica del ser, como la que subyace todavía, por ejemplo, en las culturas tradicionales de África; cf. P. Tempels, *La philosophie bantoue* (París 1949) 30-47; J. C. Froelich, *Animismus* (París 1964) 62ss. Pero la interpretación sagrada de este «manejo de potencias» desemboca en la religión: G. van der Leeuw, *La religion dans son essence et dans ses manifestations* (París 1955) 7-23.

<sup>3</sup> El Oriente antiguo conoció esos mitos dualistas: la lucha de Marduk y Tiamat en Babilonia, el combate cósmico de Ormuz y Ahrimán en la religión iraní.

<sup>4</sup> G. van der Leeuw, *La religion...*, 129-142 (donde la mezcla de representaciones paganas y judeo-cristianas no permite ver bien las diferencias entre ambas).

darlo a sus propias exigencias doctrinales. Dado que el Dios único absorbía en sí todo lo que los antiguos atribuían a la divinidad, no quedaba lugar a su lado más que para unas potencias subordinadas a él, auxiliares de su plan de benevolencia para con los hombres o bien hostiles a ese plan, emisarios encargados de ejecutar sus órdenes o bien deseosos de hacerlas fracasar. Así, en Israel fue tomando forma una doctrina sobre los ángeles y los demonios en la que se podrían señalar elementos tomados de todas las civilizaciones del entorno: Canaán, Egipto, Mesopotamia e Irán, sin contar el sincretismo griego, con el que se encontró finalmente el judaísmo en su ruta por los países de la diáspora y en la propia Palestina.

No podemos presentar aquí, ni siquiera en resumen, la historia de la demonología judía. *En el plano doctrinal*, su marco es muy diferente de sus paralelos paganos. Dado que el poder del Dios único es absolutamente superior a todo otro poder, las fuerzas oscuras que se agitan fuera de él y contra él han de ser simples criaturas, a las que Dios concede un poder limitado en la medida en que el hombre debe ser providencialmente «puesto a prueba» (o tentado, pues la misma palabra designa la tentación y la prueba). Desde este punto de vista, los «espíritus impuros»<sup>5</sup> quedan en situación subordinada, y su acción no suprime el designio benevolente de Dios para con los hombres. Pero, *en el plano de las representaciones mentales*, el judaísmo adopta diversos elementos foráneos. Como es preciso fijar lo «imaginario» en imágenes plásticas para evocar concretamente las fuerzas del bien y del mal, el drama secreto que se desarrolla en la sombra y en el que están en juego nuestra felicidad o nuestra desgracia, no duda en explotar el tesoro cultural común. Así, el Asmodeo de Tobías, «el peor de los demonios» (Tob 3,8), está tomado del Irán, si bien conserva algunos rasgos del ángel destructor conocido en una época más antigua<sup>6</sup>. El Satán del libro de Job, que era el acusador por excelencia (Job 1,6), se convierte en el inspirador del mal, el tentador (cf. ya 1 Cr 21,1). Por más que la religión judía elimine el culto a las divinidades paganas, viejos dioses destronados simbolizan ahora el ámbito del mal, como Beelzebul, «Baal el Príncipe», convertido en el «príncipe de los demonios» (Mt 12,24). Si bien es cierto que, tanto en el orden

<sup>5</sup> Cf. Mc 1,23-27; 3,11.30; 5,2.8.13, etc.

<sup>6</sup> 2 Sm 24,16; Sab 18,25.

físico como en el moral, Dios no es autor de mal alguno, Satán se encarga de hacernos mal o de arrastrarnos al mal: en ambos casos recurre a todo género de fuerzas ocultas, probablemente ángeles caídos, puesto que él mismo es un ángel caído, como lo explica el judaísmo tardío al aplicarle el texto de Gn 6,1-2<sup>7</sup>.

Dos ejemplos tomados de la literatura judía precristiana nos dan una idea de esta interpretación demoníaca aplicada a cualquier experiencia del mal. En el Génesis era Dios quien sometía a Abrahán a la prueba pidiéndole el sacrificio de su hijo (Gn 22, 1). Cuando el libro de los Jubileos (entre 125 y 110) cuenta el mismo episodio, presenta a Mastema el príncipe (= Satán) sugiriendo a Abrahán que sacrifique a su hijo para agradar a Dios (Jub 17,16): evidentemente, la tentación sólo puede venir de Satán<sup>8</sup>. El mismo principio se aplica al mal físico. En el Génesis (Gn 12,17) era Dios quien castigaba al faraón y a su casa tras el rapto de Sara. Cuando el Apócrifo del Génesis hallado en Qumrán cuenta de nuevo el hecho, encontramos un mal espíritu enviado por Dios: él es quien castiga a los egipcios provocando una dolencia purulenta a fin de incapacitarlos para las relaciones sexuales; su curación es conseguida por intercesión de Abrahán, que aparta el mal espíritu y hace cesar la plaga<sup>9</sup>.

El cambio de perspectiva es clarísimo. Podríamos afirmar sin paradojas que el judaísmo tardío, sobre todo en el terreno influido por la literatura apocalíptica, ha tendido más bien a multiplicar los demonios y otros espíritus maléficos, lo mismo que multiplicaba las mediaciones angélicas entre Dios y los hombres. Por lo demás, en el ambiente en que vivió Jesús se practicaban exorcismos (Mt 12,27), práctica ambigua cuando se procuraba

<sup>7</sup> Este fragmento narrativo, que copia a su vez un viejo mito cananeo, se desarrolló ampliamente en la tradición del judaísmo tardío: el libro de Henoc (caps. 1-36) describe la caída de los «vigilantes» que se convirtieron en fuente de todos los males humanos.

<sup>8</sup> El papel atribuido a Mastema es análogo al de Satán en Jub 1: «Se oyeron voces en el cielo a propósito de Abrahán; se decía que era fiel en todo lo que Dios le decía y que el Señor le amaba porque era fiel en todas las aflicciones. Y el príncipe Mastema acudió y dijo en presencia de Dios: 'Mira cómo Abrahán ama a su hijo Isaac y se complace en él más que en ninguna otra cosa. Dile, pues, que lo ofrezca en holocausto sobre el altar, y verás si cumple esa palabra; descubrirás entonces si es fiel en todo aquello con que le pruebas'» (según la traducción inédita de F. Martin).

<sup>9</sup> 1QGenAp 20,16-24; traducción de H. Lignée, *L'Apocryphe de la Genèse*, en J. Carmignac y otros, *Les textes de Qumrán traduits et annotés II* (París 1963) 230-232.

conseguir formularios eficaces e invocar nombres poderosos (Hch 19,13-16). Los ambientes paganos conocían evidentemente prácticas análogas, con un énfasis todavía mayor en la mentalidad *mágica* vinculada a las tradiciones arcaicas<sup>10</sup>.

¿Hasta qué punto esas creencias tenían repercusiones en el problema de la enfermedad y la curación? La respuesta debe ser matizada. En la antigüedad oriental se acudía desde siempre a los sacerdotes en busca de recetas para curar y de exorcismos para librarse de maleficios. Existía también una farmacopea popular; pero el recurso a las fórmulas imprecativas y a la invocación de los «nombres» tenía tanto éxito como ella, si no mayor. Es cierto que, progresivamente, esta mezcla de medicina y magia<sup>11</sup> fue cediendo terreno ante el arte médico de los griegos, más atentos a las constantes y a las leyes de una naturaleza (*physis*) de la que tenían cierta idea. En el judaísmo, la subordinación absoluta de los ángeles al Dios único y el rebajamiento de los demonios a un rango inferior mantuvieron la necesidad de plegarias, exorcismos e invocaciones eficaces al lado del recurso a los remedios prescritos por el uso.

¿Hasta qué punto, en tiempos de Jesús, la medicina griega derivada de Hipócrates había penetrado en aquel ambiente cultural que, para salvaguardar su fe, era en principio reticente frente a las influencias extranjeras? Un texto del Sirácida (Eclo 38,1-15) permite entrever una penetración bastante amplia, quizá desde la época alejandrina y tolemaica, puesto que la profesión médica es considerada como un verdadero don de Dios a los hombres. Más tarde, los testimonios concordantes de la Misná, el Talmud y los evangelios<sup>12</sup> muestran la existencia de numerosos médicos en las ciudades y aldeas de Judea y Galilea<sup>13</sup>. La profesión figura una vez entre los oficios menos honorables, pero

<sup>10</sup> Ejemplos de textos mágicos en J. Leipoldt-W. Grundmann, *El mundo del NT II* (Madrid, Cristiandad, 1975) nn. 87-92.

<sup>11</sup> El paso de la magia a la medicina es observable en Babilonia, donde la práctica de los encantamientos se entremezcla con la farmacopea; cf. M. Rutten, *La science des Chaldéens* (París 1960) 66-74, quien remite a las obras clásicas de G. Contenau y R. Labat. Sobre los sacerdotes encantadores y conjuradores en Babilonia, cf. E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie* (París 1945) 206s; R. Largetment, en M. Brilliant-R. Aigrain, *Histoire des religions IV* (París s.f.) 146-153.

<sup>12</sup> Mc 5,26; cf. Lc 8,43.

<sup>13</sup> J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Madrid, Cristiandad, 1977) 34 y 42.

funciona con toda normalidad<sup>14</sup>. No sería, pues, razonable exagerar los rasgos arcaicos atribuibles a la mentalidad de la época.

Sin embargo, el recurso al cuerpo médico y a su farmacopea no eliminó, al parecer, la vieja concepción popular de la enfermedad; no estaba clara la frontera entre las causas naturales, tratables con remedios adecuados, y las causas sobrenaturales, ante las que la medicina es impotente. La creencia en el influjo oculto de los demonios y de los espíritus malignos estaba quizá tan extendida en el ambiente judío como en el griego u oriental, salvo que para los judíos, en último término, Dios seguía siendo el dueño.

## II. LA ACTIVIDAD DE JESUS

Tal es el marco en que hay que situar la actividad de Jesús para comprenderla exactamente; se ajusta, en efecto, al ambiente en que Jesús vivió y a la mentalidad de ese mismo ambiente.

Es verdad que, tanto en los sinópticos como en Juan, hay una serie de relatos de milagro que no hacen ninguna alusión a la actividad extraordinaria de agentes supranormales<sup>15</sup>. En todos estos casos Jesús se limita a pronunciar una palabra, a dar una orden o, a lo sumo, a hacer un gesto. El poder de la enfermedad no está personificado en absoluto: es una fuerza ciega de la que el hombre es víctima, pero que Jesús se muestra capaz de dominar.

No obstante, considerando de cerca algunos relatos, el comportamiento de Jesús presenta rasgos que podrían entenderse como gestos de exorcismos. En Lc 4,39, Jesús «amenaza» a la fiebre que afecta a la suegra de Pedro, exactamente igual que «amenaza» al viento e impone silencio al mar (Mc 4,39): la peligrosa potencia del mar, con su trasfondo de simbolismo in-

<sup>14</sup> *Ibid.*, 316s.

<sup>15</sup> Para demostrar que no es desconocido el aspecto propiamente médico, podemos citar: la suegra de Pedro, aquejada por una fuerte fiebre; el paralítico de Cafarnaüm, el hombre de la mano seca, el hidrópico, el siervo del centurión y el hijo del oficial real; el leproso que debe mostrarse a los sacerdotes como cualquier enfermo curado; la mujer afectada por una pérdida de sangre, a la que no han podido curar los médicos (Lucas omite este detalle desfavorable para la profesión médica); la hija de la sirofenicia, el tartamudo, el ciego de Betsaida, el ciego de Jericó; Malco, a quien Pedro hiere en la oreja; el paralítico de Bezatá (o Betesda) y el ciego de nacimiento.

fernal, aparece personificada. ¿Será que Lucas interpreta la curación de la suegra de Pedro como si Jesús hubiera expulsado un demonio responsable de su estado? Igualmente, en Mc 1,45, Jesús «maltrata» al leproso y lo arroja: esto puede hacer pensar en una expulsión del demonio de la lepra (que subsistía quizá en una redacción anterior). Cuando, en Mc 8,23, Jesús impone las manos al ciego de Betsaida y, en Mt 20,34, toca los ojos de los dos ciegos de Jericó, o también cuando mete los dedos en los oídos y pone saliva en la lengua del tartamudo (Mc 7,33; cf. Jn 9,3), estos gestos pueden interpretarse como de exorcismo. Tales indicios demuestran que no es posible excluir en ningún caso un trasfondo demonológico, ni siquiera cuando no se advierte. Enfermedad y acción demoníaca van de la mano.

Otros episodios muestran claramente que ese trasfondo es percibido con fuerza por la muchedumbre y por los enemigos de Jesús, por sus discípulos y por los que se entusiasman de su poder. Los mismos evangelistas, en algunos sumarios, atribuyen las enfermedades a la acción de los demonios o de los espíritus impuros. Por ejemplo, Mt 4,24: «Presentaron a Jesús todos los enfermos afectados por diversos males y atormentados, demoníacos, lunáticos, y él los curó» (cf. Mc 1,34 par.: Jesús cura a muchos enfermos y expulsa muchos demonios). O también Lc 6,18s: la gente «acude para escuchar a Jesús y a que los cure de sus males, y los atormentados por espíritus inmundos eran curados, y toda la muchedumbre procuraba tocarle, porque de él salía una fuerza y los curaba a todos». Lucas, preocupado por defender la profesión médica, subraya aquí la intervención de esa «fuerza» tan eficaz para curar a los enfermos como para librar de los espíritus impuros.

Tal presentación difícilmente permite excluir toda palabra o gesto de exorcismo: así al menos comprende la gente la actividad de Jesús. El mismo Jesús se presta a ello, como lo demuestra el episodio del loco furioso curado en el país de los gerasenos (es decir, en territorio pagano), episodio que presenta un exorcismo en regla en el que la palabra de Jesús manifiesta su poder<sup>16</sup>. En Mt 9,32s, Jesús cura a un endemoniado mudo: cuando el mudo habla, es signo de que el demonio lo ha abandonado; y lo mismo sucede en Mt 12,22s par. con un endemoniado ciego y mudo. Precisamente en uno de estos dos episodios es donde,

<sup>16</sup> Cf. *infra*, 145-202, diversas lecturas del episodio.

según los tres evangelistas, tiene lugar la controversia sobre las relaciones entre Jesús y Satán.

El caso del joven al que no pueden curar los discípulos es particularmente interesante<sup>17</sup>. Es, con toda evidencia, un epiléptico cuya crisis se describe con un lujo de detalles calcado del natural: un «lunático», dice Mateo. En los tres evangelios, la enfermedad es atribuida a un espíritu (o un demonio) que posee al niño. El padre ha rogado a los discípulos que lo expulsen, lo cual demuestra que también ellos practican exorcismos en nombre de Jesús; pero no han conseguido nada. Jesús se limita a dar una orden (precisada por Marcos en forma de exorcismo), e inmediatamente su palabra es eficaz. A la pregunta de los discípulos, molestos por su fracaso, Jesús responde, en Marcos y Mateo, dejando de lado el problema de la curación y aludiendo únicamente al de la oración (Mc) y la fe (Mt) necesarias para expulsar «este tipo de demonio».

La reputación del nombre de Jesús le sigue por todas partes. Según Marcos y Lucas, un exorcista ajeno al grupo de los discípulos expulsa demonios «en nombre de Jesús» (Mc 9,38-40 par.); Jesús no niega, según Marcos, que sea posible «hacer un milagro (*dýnamis*) en su nombre» y concluye que «quien no está contra nosotros está con nosotros». La mujer encorvada a la que Jesús cura en sábadó está «poseída por un espíritu que la enferma», y Jesús mismo dice que «Satanás la ató hace dieciocho años»: su curación es un acto de poder que la «desata de sus cadenas». Este lenguaje está muy cerca del de la magia antigua, en la que el exorcista rompía los encantos y desataba los nudos que entorpecían al hombre, víctima probable de una operación de magia negra. La acción de Jesús no tiene evidentemente por marco la práctica de la magia, sino que supone una representación muy precisa de Satán y de los espíritus, responsables de los diversos males humanos.

Una expresión de los discípulos muestra cómo ellos comprenden la acción de Jesús y la suya propia. En Lc 10,9 son enviados en misión y reciben el poder de curar a los enfermos. A su retorno exclaman: «¡Hasta los demonios se nos someten en tu nombre!» (10,17). Según esto, la curación de las enfermedades va acompañada de exorcismos hechos «en nombre de Jesús», es decir, apelando a su poder. Ahora bien, en la magia antigua la invocación de los nombres divinos dotados de «poder» ocu-

<sup>17</sup> Cf. Mc 9,17-26; Mt 17,14-21 y Lc 9,37-43.

paba un lugar muy importante. ¿Cómo, pues, es posible emplear legítimamente el nombre de Jesús con esa finalidad? Pero Jesús concluye: «Veía yo a Satanás caer del cielo como el rayo» (10, 18). Así interpreta los signos que acompañan a sus enviados y los vinculan a su propia misión; después promete a los discípulos un poder «sobre todo poder del Enemigo», hasta el punto de que nada podrá hacerles daño<sup>18</sup>. Es instructiva una comparación con el texto paralelo de Mc 6,13: los Doce expulsan muchos demonios y curan a los enfermos ungiéndolos con aceite; esto supone una mezcla inextricable de exorcismos y farmacopea popular. Tales son los hechos. Es cierto que, entre ellos y nosotros, está la redacción de los evangelistas, que siguió a la de los primeros narradores de tradiciones, y en ocasiones se ha podido generalizar el dato de la lucha de Jesús contra Satán. Pero no es menos cierto que los testimonios mencionados son globalmente exactos: contribuye a acreditarlos el carácter arcaico de la mentalidad que suponen.

### III. INTERPRETACION DE LOS HECHOS

Ante tal panorama debemos preguntarnos qué problema planteaba a los presentes esta actividad de Jesús, qué interpretaciones le daban, qué sentido le atribuía el propio Jesús. Es preciso examinar este punto antes de proponer la cuestión en términos modernos.

En primer lugar, la materialidad de los hechos —curaciones o exorcismos— nunca fue negada por nadie, tanto en el ambiente en que vivía Jesús como en el judaísmo posterior<sup>19</sup>. En este último las tradiciones rabínicas más tardías han ensombrecido a placer la figura de Jesús. Un texto talmúdico refiere la siguiente anécdota: «La víspera de la Pascua colgaron a Jesús de Nazaret. El heraldó le precedió durante cuarenta días diciendo: Jesús de Nazaret va a ser lapidado porque ha practicado la hechicería y extraviado al pueblo»<sup>20</sup>. La alusión a que Jesús fue colgado no

<sup>18</sup> Con una probable alusión a Sal 91,3-7.13, texto utilizado en los relatos de la tentación de Jesús. Cf. S. Légasse, *infra*, 123.

<sup>19</sup> Notemos que en ambiente pagano habría sido imposible poner en duda *a priori* las curaciones; más bien la voz popular las habría exagerado.

<sup>20</sup> Baraita citada en bT. *Sanh.* 43a.; cf. J. Klausner, *Jésus de Nazareth* (París 1933) 27s, quien también relaciona este pasaje con los textos evangélicos; K. Hruby, *infra*, 94.

es un argumento en contra de la realidad del recuerdo conservado por los evangelios: en Hch 2,23; 10,39 y Gál 3,13, la crucifixión es descrita como colgamiento de un patíbulo. Y debemos tener en cuenta el motivo alegado, pues recoge en forma popular la acusación que hallamos efectivamente en los sinópticos y en Juan. Según Mc 3,22 par., el poder de Jesús sobre la enfermedad y los demonios es interpretado con aguda malevolencia: «Está poseído por Beelzebul» o «Expulsa los demonios por obra del Príncipe de los demonios» (cf. Mt 12,24 par.). En otras palabras, sus exorcismos son operaciones de magia negra destinadas a seducir a las multitudes. La calumnia aparece en boca de los escribas llegados a Jerusalén (Mc) o de los fariseos (Mt). Ante esta interpretación dada por los especialistas en derecho religioso, la muchedumbre se pregunta indecisa. Los hechos le plantean una cuestión: «Llenas de estupor, las muchedumbres decían: ¿No es éste el hijo de David?» (Mt 12,23). En Juan, la muchedumbre hostil ataca a Jesús diciendo: «Tienes un demonio» (Jn 7,20; 8,48). Esta explicación de la curación mediante el recurso a las potencias ocultas simplifica la situación, pero puede hacer que Jesús sea lapidado: al hacerse mayor que Abrahán, ¿no da Jesús la prueba de que blasfema y está poseído? (Jn 8,52). Por el contrario, el mismo Juan señala: «Entre la muchedumbre, muchos creyeron en él y decían: Cuando venga el Mesías, ¿hará más signos que éste?»<sup>21</sup>. Pero la alternativa sigue en pie: «Este hombre no viene de Dios, porque no guarda el sábado» - «¿Cómo un pecador puede hacer tales signos?» (Jn 9,16).

Este lógico dilema ofrece a Jesús la posibilidad de explicarse sobre sus propios actos. La discusión presentada por Mateo y Lucas a este respecto es compleja<sup>22</sup>; argumenta a partir de la parábola del reino dividido contra sí mismo: «Si Satanás expulsa a Satanás, está dividido contra sí mismo; ¿cómo se puede mantener en pie su reino?». Y el contexto judío proporciona un criterio: «Si yo expulso a los demonios por obra de Beelzebul, ¿por obra de quién los expulsan vuestros hijos (= vuestros adeptos)?». Entonces Jesús llega a la conclusión lógica: «Si expulso los demonios por el Espíritu (Lc: el dedo) de Dios, es que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Mt 12,27s). La expulsión

<sup>21</sup> Jn 7,31; cf. 7,40-44. Juan no menciona ningún exorcismo; la lucha de Jesús contra Satán engloba la totalidad de su actividad: cf. X. Léon-Dufour, *infra*, 271.

<sup>22</sup> Mt 12,22-32 = Lc 11,14s.17-23; 12,10.

de Satanás, signo del reino de Dios, es por tanto un acto «escatológico» de Jesús, puesto que manifiesta la victoria final de Dios sobre las potencias enemigas de su designio y hostiles al hombre<sup>23</sup>. Jesús es «el más fuerte» que se ha introducido en la casa del hombre fuerte (Mt 12,29). Satanás era «el Príncipe de este mundo», en el que creía reinar como dueño (cf. Lc 4,6); pero ahora se ha encontrado con su dueño, pues Jesús le despoja de sus bienes. Esta interpretación viene a unirse al clamor de gozo mencionado por Lucas tras la misión de los discípulos<sup>24</sup>. No cabe duda de que para Jesús la liberación de los posesos es tan importante como la curación de los enfermos, en cuanto signo de su misión<sup>25</sup>. En el fondo, estas dos operaciones liberadoras significan lo mismo.

Hemos visto antes que, en la mentalidad popular de la época, era muy difícil de trazar la frontera entre la enfermedad y la posesión diabólica. Jesús no se opone a tal mentalidad; antes bien se sirve de ella para unificar los aspectos de su ministerio que le muestran en situación conflictiva, *en lucha abierta contra el mal en todas sus formas*. Pero en esta lucha el vencedor es Jesús: Satanás, que personifica el poder del mal, «cae del cielo como el rayo». Una vez abierta esa perspectiva, es fácil situar en ella otras palabras en que Jesús interpreta el enfrentamiento final de su pasión: «Es vuestra hora, dice a los que le prenden, y el poder de las tinieblas» (Lc 22,53). «Viene el Príncipe de este mundo y nada puede contra mí» (Jn 14,30). «Ahora es el juicio de este mundo, ahora es cuando el Príncipe de este mundo va a ser arrojado fuera» (Jn 12,31). Los evangelistas tienden incluso a generalizar esta interpretación introduciéndola en varios momentos de la trama del ministerio de Jesús. Así, los sinópticos abren su vida pública con un relato de su tentación en el desierto (Mc 1,12 par.). Lucas la aprovecha también para relacionar implícitamente el comienzo del ministerio y su final, la pasión (Lc 4,13), cuyo relato empieza con estas significativas palabras: «Satanás entró en Judas, llamado Iscariote, que era uno de los Doce»

<sup>23</sup> Cf. A. George, *Paroles de Jésus*, 296-301.

<sup>24</sup> Lc 10,17s (citado *supra*, 68). El trasfondo de la caída de Satán, expresada en lenguaje apocalíptico (cf. Ap 12,9), explica la experiencia de los discípulos: hasta los demonios se les someten en nombre de Jesús.

<sup>25</sup> La interpretación dada por Jesús a la curación de enfermos se precisa en su respuesta a los enviados de Juan Bautista: cf. *infra*, 124, nota 66. Toda reflexión sobre los milagros debe partir de los dos textos que acabamos de citar.

(Lc 22,3; cf. Jn 13,2.27). Asimismo, en los Hechos de los Apóstoles, un discurso misional presenta la misión de Jesús en estos términos: «Pasó haciendo bien y curando a todos los que habían caído en poder del diablo, pues Dios estaba con él» (Hch 10,38s).

Así, pues, la forma en que es interpretada la actividad de Jesús por los que creyeron en el evangelio nos permite ver cómo la entendió y presentó él mismo. La salvación de los hombres llega, el reino de Dios se instaura, porque Dios, actuando a través de su enviado, triunfa radicalmente sobre un poder oscuro cuyos rasgos no es posible percibir directamente, pero cuya presencia se advierte en todos los aspectos sombríos de la existencia humana, tanto en el plano moral como en el físico. Situado en el contexto de la época, en el que la literatura apocalíptica se complacía en recurrir a imágenes grandiosas de combates sobrehumanos para evocar el trasfondo de todos nuestros dramas históricos, este aspecto de los milagros de Cristo adquiere un relieve considerable.

#### IV. PROBLEMAS PLANTEADOS POR LOS MODERNOS

No hay que engañarse: tal interpretación de los milagros de Cristo desconcierta al lector moderno, más aún que los sobrios relatos en que Jesús se limita (valga la expresión) a operar curaciones. En apariencia, las curaciones dan pie para una discusión racional. Pero ¿qué decir de los casos de posesión diabólica, que los evangelistas hacen presentar bastante numerosos? El crítico se sentirá con frecuencia inclinado a recurrir a datos médicos que permitan clasificarlos: parálisis, epilepsia o algo parecido. El loco de Gerasa experimentó de pronto una bienhechora acción psicológica que lo calmó: eso es lo esencial. Pero ¿a qué viene entonces la historia de los demonios metidos en los cerdos? ¿Será una realidad afirmada por los evangelistas o una interpretación más o menos supersticiosa de los presentes o de los paganos de los alrededores? El diálogo de Jesús con el enfermo parece al principio entrar plenamente en el juego (Mc 5,8-13); pero su reflexión final es sumamente reservada: «Ve a los tuyos y cuéntales todo lo que el Señor ha hecho por ti en su misericordia» (5,19). Todo hace pensar que la presencia del demonio llamado «Legión» en el hombre curado era un elemento secundario que cuenta poco al lado del retorno a la vida normal, considerado como una gracia de Dios.

De hecho, los textos evangélicos y los comportamientos de Jesús que describen inducen al lector creyente a pensar en esa dirección. Jesús no enseñó nada nuevo en materia de demonología: en este punto empleó el lenguaje de su tiempo. Lenguaje que era naturalmente simbólico o, mejor, *mítico*<sup>26</sup>; ¿cómo fabricar otro para enunciar un aspecto de la experiencia humana que no se deja reducir jamás a conceptos racionales? Pero es evidente que, para Jesús, el lenguaje simbólico servía para traducir una experiencia a la que él atribuía el máximo realismo. La escena de la tentación (Mc 4; Lc 4) es un enfrentamiento a muerte entre él y el mal, que se presenta bajo su forma seductora: Jesús, triunfando sobre el mal, muestra que Dios reina en su propio corazón. Su encuentro con los enfermos y con todos los que se consideran afligidos por los demonios prologa en otro plano ese enfrentamiento entre él y el mal: su victoria muestra entonces que el reino de Dios ha entrado en escena entre los hombres.

En consecuencia, el problema de la demonología no puede eludirse mediante una «desmitización» radical que suprima el objeto sin preocuparse de lo que pensaba al respecto el propio Jesús; para resolverlo hay que efectuar una «desmitologización» que parta de la experiencia de Jesús para interpretar sus presentaciones más desconcertantes. El hecho es que él no entendió su duelo con Satán como una lucha contra el mal en abstracto. Esto deja intactas todas las causalidades físicas que algunos modernos descubren o presumen detrás de los males humanos. Pero, por encima de esos males particulares, ¿no presentimos una realidad imposible de describir en lenguaje claro, una presencia, una potencia, con la que chocamos tanto en el plano moral como en el

<sup>26</sup> En este punto hay que hacer una precisión terminológica. Ese lenguaje puede llamarse *mítico* porque traduce en imágenes espacio-temporales lo que en sí no es de orden espacio-temporal; dramatiza con ayuda de representaciones convencionales, que la Biblia, por lo demás, nunca ha unificado, el combate del hombre contra el mal en todas sus formas. El cientificismo del siglo XIX había desvalorizado el mito, no viendo en él más que una pura construcción imaginaria. Actualmente, la conjunción de la psicología, la etnología y la lingüística descubre en el lenguaje mítico una forma de expresión indispensable que aparece en todas las culturas para traducir lo que no puede explicarse en conceptos claros. En este sentido hablamos aquí de *mito* para designar las representaciones que «describen» el mundo demoníaco. Según esto, la interpretación de tal lenguaje plantea precisamente un problema de «desmitologización» que no lleva en manera alguna a una «reducción» del mito, sino que, interpretándolo, intenta explorar la realidad psicológica y espiritual expresada en él.

físico? ¿A qué se debe esto, y cuáles son las intenciones de Dios al respecto? Jesús no vino a descubrir la naturaleza secreta del mal, demasiado oscura para ser definible, sino a revelar que Dios se ocupa de nuestra confrontación con ese mal, sea el que fuere. Ahí reside un aspecto esencial de la redención.

## CAPITULO III

## PERSPECTIVAS RABINICAS SOBRE EL MILAGRO

por KURT HRUBY

«Milagros, maravillas y signos marcaron los comienzos de la Iglesia de Cristo. Tal es el testimonio de los documentos antiguos...; el cristianismo originario era una época de milagros»<sup>1</sup>. Se podría concluir que, de ser así —y es un hecho indiscutible—, este fenómeno se explica en gran parte por el lugar que ocupaba el milagro en el conjunto de la tradición judía de la época como signo, recordatorio y manifestación del poder de Dios.

Perfectamente. Pero ¿cómo explicar ese hecho en su contexto global? La única fuente que permite presentar el milagro en la tradición judía es la abundante literatura rabínica. Ahora bien, ¿en qué medida esta literatura, que va del siglo II al V e incluso llega a los siglos XI y XII, refleja las ideas difundidas entre el pueblo judío en la época del cristianismo naciente? La dificultad es grave porque, si bien la antigüedad de tal o cual tradición ha podido ser confirmada en algunos casos gracias a otros documentos situados cronológicamente<sup>2</sup>, la mayoría de los textos no pueden datarse con certeza. Pero aquí contamos con el apoyo de la tradición rabínica como tal<sup>3</sup>. Se admite generalmente que la literatura en cuestión es portadora de tradiciones muy antiguas. El sentido global de la tradición rabínica permite distinguirlas con buenas razones. Además, según una regla fundamental de la tradición rabínica, una enseñanza debe transmitirse siempre en el nombre de su autor<sup>4</sup>. Y como nos son conocidos

<sup>1</sup> C. T. Graig, *The Wonders of the New Age*, en *The Beginnings of Christianity* (Chicago 1946) 179ss, texto citado por A. Guttmann, *The Significance of Miracles for Talmudic Judaism*: HUCA 20 (1947) 363-406.

<sup>2</sup> Por ejemplo, en los Jubileos, apócrifo de mediados del siglo II a. C.

<sup>3</sup> Cf. W. Bacher, *Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens. Studien und Materialien zur Entstehungsgeschichte des Talmuds* (Leipzig, 1914).

<sup>4</sup> *Pereq Qinyan, Torah*, 6,6.

los datos de la vida de la mayoría de los maestros, podemos obtener preciosos indicios cronológicos a pesar de las variantes que afectan a los distintos documentos en la atribución de una determinada sentencia a un determinado maestro.

Otra dificultad se refiere más en particular a la cuestión del milagro. Es cierto, en efecto, que la polémica rabínica contra los judeocristianos<sup>5</sup> contribuyó a hacer a los maestros aún más reticentes en la materia, pues los cristianos invocaban los relatos de los milagros evangélicos para probar la mesianidad y la divinidad de su Maestro. Sin embargo, sería abusivo atribuir a la tradición rabínica en su conjunto la actitud negativa que expresan algunos textos particulares. Además, como veremos, la tendencia a criticar cualquier milagro se abre paso antes del nacimiento del cristianismo: las escuelas religiosas mostraban una gran desconfianza frente al mundo «maravilloso» de los apocalipsis.

Tras estas breves indicaciones metodológicas, el examen de la tradición rabínica relativa a los milagros, tanto bíblicos como posbíblicos, nos permitirá situar más exactamente los milagros de Jesús en el ambiente judío.

## I. EL MILAGRO BIBLICO

Hay un hecho evidente. Hasta la Edad Media los pensadores judíos no se preocuparon de conciliar los datos bíblicos con el modelo aristotélico heredado del averroísmo. Maimónides es el campeón de una interpretación racionalista del milagro; se comprende la violenta reacción de un Spinoza, que se niega a admitir que Dios pueda contradecirse violando las leyes de la naturaleza.

### 1. El milagro y las «leyes de la naturaleza»

Ver en los milagros una transgresión de las leyes de la naturaleza es falsear los datos bíblicos. No hay lugar a distinguir sutilmente entre milagros que entrañan una superación de las leyes naturales (por ejemplo, el hecho de que, tras la oración de Josué, el sol y la luna detuvieran su curso)<sup>6</sup> y milagros que son más bien

<sup>5</sup> Es difícil, si no imposible, saber si la polémica se refiere a los judeocristianos o a diversas tendencias gnósticas. Cf., por ejemplo, lo que dice G. G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive* (París 1950) 61, nota 24.

<sup>6</sup> Jos 10,12-14. Cf. *Aboda zara* 25a.

fenómenos naturales acaecidos de manera inesperada (como la lluvia que, después de una larga sequía, comenzó a caer por intervención del profeta Elías)<sup>7</sup>. Para la tradición rabínica, el Dios de Israel es el dueño absoluto de su creación, «el único que hace maravillas» (Sal 136,4); todo vino a la existencia por orden suya<sup>8</sup>. Nunca se discutió que el Dios creador pudiera operar en todo momento cualquier prodigio. Por tanto, sólo Dios puede ser el autor de un hecho milagroso: tal es la convicción fundamental de la tradición rabínica<sup>9</sup>.

Así, pues, en la medida en que el milagro parece contradecir las «leyes de la naturaleza», debe situarse en la creación de Dios; el Dios del orden mantiene su obra sometida a las leyes que estableció una vez por todas y mediante las cuales rige el universo. Tal es «el orden del comienzo» (*sidre b'rešit*), «el orden eterno» (*sidre 'olam*). Por ello, si algunos fenómenos parecen ir en contra de ese orden, el Midrás dice que, para hacerlos posibles, Dios tuvo que preverlos en el momento mismo de la creación: «Diez cosas fueron creadas la víspera del Sábado en el (momento del) crepúsculo y son éstas: la boca de la tierra<sup>10</sup>, el hueco del pozo<sup>11</sup>, la boca del asna<sup>12</sup>, el arco iris<sup>13</sup>, el maná, la vara<sup>14</sup>, el *šamir*<sup>15</sup>, la escritura<sup>16</sup> y la inscripción<sup>17</sup>».

<sup>7</sup> 1 Re 18,41-45. Cf. *Sanh.* 113a.

<sup>8</sup> Sal 48,5. «Aquel que habló, y el mundo fue... el autor de la creación», como dice un himno antiguo al comienzo de la oración de la mañana. Cf. *Seder 'Avodat Yisrael* (ed. S. Baer; Rödelheim 1868) 58.

<sup>9</sup> Así, el Talmud: «Rab Aḥa, hijo de Raba, dijo a Rab Así: Decimos (en la oración): El que obró todos estos milagros en favor de nuestros padres y de nosotros mismos. (¿Qué significa eso?) (Rab Así) respondió: La cosa es clara, porque ¿quién es el (único) que puede obrar milagros? El Santo, bendito sea» (*Berakot* 50a). Rabba bar Naḥmani, nacido hacia 280, uno de los más célebres amoraítas (maestros del período talmúdico) babilonios, fue durante veintidós años jefe de la academia de Pumbedita; murió hacia 330.

<sup>10</sup> Que devoraría más tarde a Coré y los suyos.

<sup>11</sup> El pozo de María, que procuró agua a los israelitas durante la migración por el desierto.

<sup>12</sup> El asna de Balaam (cf. Nm 22,28).

<sup>13</sup> Cf. Gn 9,13.

<sup>14</sup> La vara de Moisés (cf. Ex 4,17) o, según otros, la de Aarón, «con flores y almendras» (cf. Nm 17, 8).

<sup>15</sup> Gusano de propiedades milagrosas, gracias al cual se grabaron los nombres de las tribus de Israel en el efod del sumo sacerdote. Siempre según el Midrás, se utilizó también para tallar las piedras que sirvieron para construir el templo de Salomón. Cf. *Sota* 48b; *Gittin* 68a.

<sup>16</sup> La forma de las letras en las tablas de la ley.

<sup>17</sup> La manera milagrosa de grabar el texto en las tablas de la ley (cf. *j. Sota* 8,3,22d). El texto de *Pirke Abot* continúa: «Otros dicen: (Dios

La misma idea aparece más desarrollada en *Génesis Rabbah*: «R. Yohanán (Nappaha)<sup>18</sup> dice: El Santo, bendito sea, estableció un contrato con el Mar (Rojo en virtud del cual) éste debía dividirse ante los israelitas... R. Jeremías b. Eliezer dice: No sólo con el Mar (Rojo) estableció Dios un contrato, sino con todas las cosas creadas durante los seis días de la creación, como está dicho (Is 45,12): 'Yo hice la tierra, yo creé a la humanidad que la habita. Yo desplegué con mis manos los cielos y doy órdenes a todos sus ejércitos'. Yo di orden al Mar (Rojo) de que se dividiera, a los cielos de que mantuvieran silencio ante Moisés, como está escrito (Dt 32,1): '¡Cielos, escuchad, que voy a hablar! ¡Tierra, escucha lo que voy a decir!' Yo mandé al sol y a la luna que se detuvieran ante Josué, a los cuervos que alimentaran a Elías, y yo (también) mandé al fuego que no hiciera daño a Ananías, Misael y Azarías, a los leones que no hirieran a Daniel, a los cielos que se abrieran ante Ezequiel y al pez que vomitara a Jonás»<sup>19</sup> (GnR 5,5).

## 2. El milagro, signo de la presencia de Dios

Dado que el orden del mundo depende del Dios creador, es obvio que sus intervenciones milagrosas se interpreten como sig-

creó) también (en el crepúsculo del primer viernes) la tumba de Moisés y el carnero de nuestro padre Abrahán (cf. Gn 23,13). Y otros dicen: Las (primeras) tenazas fueron fabricadas con ayuda de tenazas (creadas por Dios)» (cf. también Tos. 'Erubin, final). Sobre las cosas creadas por Dios en el crepúsculo del primer viernes, cf. además *Mekilta, be-šallah (wa-yassa')*, cap. 5 (ed. Harowitz-Rabin) p. 171; *Sifré de Dt*, 355, 147 a/b (ed. Friedmann); *Pes. 54a*; *Pes. de-Rab Kahana* (ed. Schönblum) 40a; *Abot de R. Natán*, 2.<sup>a</sup> versión, xxvii, p. 95 (ed. Schechter); 2 Tg. j. de Nm 22,18; *Seder Rabba di-Berešit*, en A. J. Wertheimer, *Baté Midrašot* (Jerusalén 1950) 14, p. 26. Cada uno de estos documentos presenta una enumeración diferente de las cosas así creadas. Entre ellas figuran los vestidos de Adán y Eva, el fuego, las columnas de fuego y de nube que precedieron a los hebreos en el momento del éxodo, las nubes de gloria que los acompañaron y la urna con maná conservada en el arca de la alianza.

<sup>18</sup> Maestro palestino del siglo III, jefe de la academia de Tiberíades. Representó un papel importante en la recolección de las tradiciones que constituyen la base del Talmud de Jerusalén.

<sup>19</sup> Basándose en desarrollos midrásicos de este tipo, algunos filósofos religiosos de la Edad Media, especialmente Maimónides (1135-1204) en su *Guía de los perplejos*, llegarán a decir que en principio, y para salvaguardar la idea de un orden inmutable establecido por Dios en el momento de la creación, convendría no conceder valor alguno a los milagros por oponerse a esa idea.

nos ('otot) hechos por el Dios omnipotente de la alianza en favor de su pueblo Israel o en circunstancias particulares.

En primer lugar, lógicamente, aparecen los acontecimientos del éxodo. Ya el Deuteronomio evocaba retrospectivamente en términos ditirámicos la maravillosa epopeya de la salida de Egipto: «¿Hay un Dios que haya venido a buscar una nación en medio de otra por medio de pruebas, signos, prodigios y combates, con mano fuerte y brazo extendido, y por medio de grandes terrores, como todo lo que por vosotros, a vuestros ojos, hizo Yahvé vuestro Dios en Egipto?» (Dt 4,34).

También aquí la tradición rabínica viene a cargar las tintas: en el paso del Mar Rojo, una simple sierva vio más milagros que Ezequiel, el visionario del carro divino (Ez 1), y que todos los profetas reunidos<sup>20</sup>. Y el ritual para la celebración del banquete pascual (*Haggadah šel Pesah*), sobre la base del Deuteronomio<sup>21</sup>, concluye: «No nos hizo (salir) ni por un ángel, ni por un serafín, ni por un emisario (cualquiera). (Quien entonces actuaba) era el Santo, bendito sea, en persona, en su gloria, como está dicho (Ex 12,12): 'Esa noche recorreré el país de Egipto y heriré a todos los primogénitos en el país de Egipto, a los de los hombres y a los de los animales, y a todos los dioses de los egipcios les infligiré castigos yo, Yahvé'»<sup>22</sup>.

Mayor aún que la salida de Egipto es el milagro de la revelación del Sinaí: en su condescendencia, Dios se dignó entrar en comunicación directa con su pueblo para darle a conocer su voluntad, expresándola en los mandamientos de la Torá. Ya el Deuteronomio veía en los innumerables prodigios operados en el desierto una simple preparación para la teofanía del Sinaí, destinada a acreditarla a los ojos del pueblo<sup>23</sup>. El Midrás comienza amplificando los fenómenos milagrosos preparatorios: cada una de las plagas de Egipto se multiplica por cuatro o cinco<sup>24</sup>; después subdivide en numerosas subcategorías los milagros del Mar Rojo<sup>25</sup>. Lo mismo sucede con los fenómenos que acompañaron,

<sup>20</sup> *Mekilta de Ex, be-šallah (ba-širah)*, cap. 3, pp. 126-127.

<sup>21</sup> «Yahvé nos hizo salir de Egipto con mano fuerte y brazo extendido, por medio de un gran terror, de signos y prodigios» (Dt 26,8).

<sup>22</sup> *Seder Haggadah šel Pesah* (ed. D. Goldschmidt; Jerusalén 1947) 40.

<sup>23</sup> Dt 4,10-12,35s.

<sup>24</sup> *Mekilta de Ex, be-šallah (wa-yehi)*, cap. 6, p. 114, y *Haggadah šel Pesah*, 43-44.

<sup>25</sup> Según la enumeración de Maimónides a propósito de *Abot* 5, que se apoya en antiguos midras, los diez milagros obrados por Dios en favor de los israelitas en el paso del Mar Rojo fueron los siguientes:

según el relato bíblico (Ex 19), a la revelación del Sinaí y con el modo de comunicación, único en su género, entre Dios y Moisés: «Yahvé conversaba con Moisés cara a cara, como un hombre conversa con un amigo»<sup>26</sup>.

Al lado de estas amplificaciones relativas a los principales acontecimientos del éxodo, el Midrás se complace en adornar otros episodios: el del becerro de oro, para atenuar la responsabilidad de Aarón en el asunto<sup>27</sup>, o el de las coronas que, según el Targum fragmentario, recibieron algunos israelitas en el Sinaí<sup>28</sup>.

De este modo —a partir del primer milagro que es la creación y del milagro fundamental que es el éxodo, pero también a partir de los otros milagros bíblicos (Elías, Eliseo)—, la tradición rabínica ayuda al creyente a maravillarse ante el Dios todopoderoso, el único capaz de liberar a su pueblo en situaciones desesperadas. Si bien el milagro es signo de la presencia divina, nunca es presentado como una prueba de la verdadera religión; el creyente debe deducir de él una exigencia de obediencia y fidelidad. Por ello el milagro orienta sobre el precepto (*mišwah*) que se expresa en la Torá.

1.º El mar se dividió.

2.º El mar fue para los israelitas como una tienda.

3.º El fondo del mar se transformó en tierra firme.

4.º Bajo los pies de los egipcios, el fondo del mar permaneció pantanoso.

5.º Dios preparó un camino en el fondo del mar para cada una de las doce tribus.

6.º Las aguas se inmovilizaron a derecha e izquierda.

7.º Las aguas inmovilizadas estaban colocadas como un muro de ladrillos.

8.º Las aguas eran transparentes, de modo que las tribus podían verse al atravesar el mar.

9.º Las aguas del mar proporcionaron a los israelitas agua dulce para apagar su sed.

10.º Después de que hubieron bebido, las aguas se inmovilizaron de nuevo.

<sup>26</sup> Ex 33,11. Cf. LvR 1,14: «Todos los demás profetas tuvieron (sus visiones como) a través de una lente enturbiada... Moisés (en cambio) tuvo sus visiones (como) a través de una lente perfectamente limpia, como está dicho (Nm 12,8): 'Vio la forma de Yahvé'».

<sup>27</sup> *Pirqé R. Eliezer* (ed. de Varsovia, 1852) cap. 45, 107 a/b. Además, *Mid. rabba* Ex 41,7 y *Pseudo-Jonán* sobre Ex 32,24.25.

<sup>28</sup> Targum fragmentario de Ex 32,24.25. Además, *Šab.* 88a.

### 3. Milagros de los tiempos mesiánicos

Según la tradición rabínica, los milagros del Exodo son el prototipo de los prodigios que Dios obrará en favor de Israel en la época de la redención final. A este respecto, el Midrás explica: «Aquí no se dice 'el que obró prodigios' (*aššah fele*), sino 'el que obra prodigios' (*aššeh file*), es decir, (Dios) hará también milagros en los tiempos futuros, como está dicho: 'Mirad también que vienen días —oráculo de Yahvé— en que no se dirá: Vive Yahvé, que hizo subir a los hijos de Israel desde el país de Egipto, sino: Vive Yahvé, que hizo subir a los hijos de Israel desde el país del norte y desde todos los países en que los había dispersado' (Jr 16, 14)... Tú has operado milagros en favor de nuestros padres, como está dicho: 'Como el día en que saliste de Egipto, le haré ver maravillas' (Miq 7,15). Les haré ver lo que no hice ver a sus padres, porque los signos y prodigios que obraré en el futuro en favor de los hijos serán mayores que los que obré en favor de los padres»<sup>29</sup>.

Aquí aparece un elemento importantísimo de la tradición rabínica: la afirmación del paralelismo entre los acontecimientos del éxodo y los de la redención que tendrá lugar en los tiempos mesiánicos. La misma idea aflora claramente en los relatos de Flavio Josefo sobre ciertos movimientos de carácter mesiánico más o menos acusado<sup>30</sup>. Los evangelios, en fin, reflejan la misma convicción a propósito de algunos episodios de la vida de Jesús, como la estancia en el desierto, o en la interpretación mesiánica del banquete pascual<sup>31</sup>.

Los tiempos mesiánicos son por excelencia tiempos de milagros y prodigios. Esta concepción es muy compleja y poco homogénea. En ella se advierte el influjo de la corriente apocalíptica, influjo que se ejerció a pesar de las escuelas rabínicas, como diremos más adelante. A través de los embellecimientos haggádicos se descubre un elemento estable: la firme esperanza de que Dios,

<sup>29</sup> Sobre Ex 15,11: «(Quién es como tú entre los dioses, Yahvé... temible en hazañas), que obras prodigios», en *Mekilta de Ex, be-šallah (ba-šired)*, cap. 6, final, p. 144.

<sup>30</sup> *Guerra* II, 118, 261ss; VI, 313; *Ant.* XVIII, 23; XX, 97ss.

<sup>31</sup> J. Jeremías insiste certeramente en la relación que se establece entre la celebración del banquete pascual, memorial del éxodo, y los acontecimientos de la redención mesiánica: *La Dernière Cène. Les paroles de Jésus* (París 1972) 63, 300 (ed. original: 1967; próxima aparición de la ed. española en ediciones Cristiandad).

cuando se cumplan los tiempos, operará la salvación y la liberación de su pueblo.

Cuando nació el cristianismo, esta esperanza era muy intensa, sobre todo en los ambientes populares. Surgen varios movimientos que se definen como «agitaciones mesiánicas». Exasperado por la dominación romana, el pueblo vivía en una tensión «mesiánica» permanente y tendía a interpretar en ese sentido los «signos» operados por personajes carismáticos. Aunque, según el conjunto de la tradición rabínica, el Mesías será un simple instrumento de la acción de Dios, aunque será el Señor mismo quien opere la redención, el hecho es que se esperaba del Mesías que hiciera signos y prodigios: el pueblo podría así entender de manera cierta que había llegado definitivamente la aurora de los tiempos mesiánicos<sup>32</sup>. Este ambiente se refleja en el Nuevo Testamento. Basta recordar los textos evangélicos que llamamos «discursos escatológicos»<sup>33</sup> y la efervescencia mencionada por Pablo o por los Hechos de los Apóstoles<sup>34</sup>.

## II. EL MILAGRO POSSIBLICO

Por lo que se refiere al carácter normativo de la tradición de los maestros, la tradición rabínica establece una neta distinción entre la *ḥalakah* (interpretación normativa de la Escritura con vistas a fundamentar las reglas jurídicas que permitan una aplicación fiel de los preceptos) y la *haggadah* (interpretación de los textos bíblicos sin carácter normativo, exégesis parabólica, metafórica y alegórica de los maestros, a menudo de origen homilético). De hecho, sin embargo, en los textos midrásicos se suelen mezclar ambos géneros, de modo que con frecuencia resulta difícil establecer tal distinción. A propósito de nuestro tema, la distinción se refleja en la naturaleza de los milagros mencionados, pues la *ḥalakah* alude únicamente al fenómeno de la *bat-qol*, del que trataremos en el siguiente apartado 2.

<sup>32</sup> Cf. en especial los «siete milagros del Mesías»; A. Jellinek, *Bet ha-Midrash*, 3.ª parte (Leipzig 1855) 75 (*Pirqé Masiak*) e *ibid.*, 6.ª parte (Leipzig 1877) 115 (Pereq R. Yosiyahu).

<sup>33</sup> Mt 24=Mc 13=Lc 22; cf. X. Léon-Dufour, *infra*, 317-319.

<sup>34</sup> Hch 5,36; 2 Tes 2,1-12.

### 1. En la literatura baggádica

Además de los milagros bíblicos referidos e interpretados por la tradición rabínica, se cuentan milagros operados por maestros u hombres piadosos. Esto no es de extrañar si tenemos en cuenta que la mentalidad judía atribuye a Dios lo ordinario y lo extraordinario. Estos prodigios, como los milagros bíblicos, no tienen por objeto probar la verdad de la religión, sino expresar la constante solicitud de Dios y su misericordia. A diferencia del milagro bíblico, que afecta por antonomasia al pueblo de Israel, el milagro possiblico se dirige al individuo y no puede situarse en el mismo plano que los milagros fundamentales. Además, el milagro possiblico va casi siempre unido a la oración: un maestro o un hombre famoso por su piedad se dirige a Dios con confianza, y Dios le escucha. A veces, en fin, el milagro aparece vinculado a ciertas prácticas mágicas<sup>35</sup>. En concreto hallamos dos clases de milagros: curaciones y exorcismos.

Son muchos los relatos rabínicos de curaciones milagrosas. La cosa se comprende desde el momento en que, a falta de conocimientos médicos válidos y debido a la frecuente utilización de remedios caseros, se solía recurrir a curanderos que usaban encantamientos o fórmulas mágicas. Aun cuando la curación se atribuyera a la eficacia de tales prácticas, el Talmud considera en bloque la curación de un enfermo como un milagro mayor que el obrado por Dios en favor de Ananías, Azarías y Misael<sup>36</sup>. Tal es el sentido del relato de curación atribuido a R. Hanina b. Dosa (siglo I d. C), hombre de gran reputación a causa de la eficacia de su plegaria<sup>37</sup>.

Los exorcismos constituyen otro tipo de milagro frecuente en la literatura rabínica. Como las curaciones, las expulsiones de demonios parecen en ocasiones estar relacionadas con la hechicería, práctica formalmente condenada en la Biblia (Dt 13,2-6). Sin embargo, el Talmud no tiene inconveniente en declarar que todo lo que se hace con vistas a una curación —y esto puede aplicarse también a los posesos que se quiere librar de los lazos del demonio— no cae bajo la prohibición de la superstición y la hechicería<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Se creía en el poder de la magia como en la realidad de las fuerzas demoníacas. Cf. L. Blau, *Das altjüdische Zaubrerwesen* (1897/98; Graz 1974); P. Grelot, *Los milagros de Jesús y la demonología judía*, supra, 63-66.

<sup>36</sup> Dn 3,8-23; cf. *Nedarim* 41a.

<sup>37</sup> El texto (*Berakot* 34b) lo cita S. Légasse, *infra*, 136-137.

<sup>38</sup> Cf. *Sabbat* 67a; *Hul.* 77b.

De R. Šimón b. Yoḥay<sup>39</sup> cuenta el Talmud el siguiente exorcismo (aunque practicado en circunstancias particulares, indica hasta qué punto incluso los maestros más considerados estaban convencidos de la omnipresencia del mundo demoníaco): «Sucedió que el gobierno inicuo<sup>40</sup> promulgó un decreto<sup>41</sup> que prohibía (a los judíos) observar el sábado y la circuncisión y les mandaba tener relaciones sexuales con las mujeres durante sus reglas. (Los maestros dijeron entonces): ¿Quién irá (a Roma) para evitar la calamidad? Que vaya R. Šimón b. Yoḥay, que está acostumbrado a los milagros... Por el camino encontraron (R. Šimón y sus colegas) a Ben-Tamalyón (un demonio, que les dijo): ¿Queréis que vaya con vosotros? R. Šimón se echó entonces a llorar diciendo: En tres ocasiones se apareció un ángel a una sierva de la casa de mi antepasado<sup>42</sup>, y a mí ni una sola vez. (Sin embargo), que suceda el milagro de cualquier manera<sup>43</sup>. (Ben-Tamalyón) los precedió y entró en la hija del emperador. Al llegar (R. Šimón), dijo: ¡Sal, Ben-Tamalyón! ¡Sal, Ben-Tamalyón! En virtud de esta orden, (el demonio) la abandonó y se fue. (El emperador) dijo entonces: ¡Pedidme lo que queráis! Los introdujeron en la cámara del tesoro para que eligieran lo que desearan. Ellos encontraron allí el decreto (fatal) y lo rompieron...» (*Me'ilah* 17 a-b).

La lista de relatos de milagro podría alargarse notablemente, lo cual demostraría hasta qué punto quedó marcada la tradición rabínica por el fenómeno de lo «milagroso». Por ejemplo, el don maravilloso de una lluvia indispensable: «Sucedió (un día) que dijeron a Ḥoní, el trazador de círculos<sup>44</sup>: ¡Reza para que llueva!... El rezó, pero sin éxito. ¿Qué hizo entonces? Trazó un círculo, se colocó en el centro y dijo en presencia (de Dios): ¡Dueño del

<sup>39</sup> Maestro del siglo II, discípulo de R. Aqiba. Según el Talmud (*Sabbat* 33b), se escondió en una caverna en compañía de su hijo durante trece años, a raíz de la publicación del edicto de Adriano (después de 135) que prohibía el estudio de la Torá y la práctica del judaísmo. Se dice que, al salir de su refugio, su mirada podía matar instantáneamente a aquel sobre quien se posaba. La tradición esotérica ve en él al autor del *Sefer ha-Zohar*, «Libro del Esplendor», tratado principal de la Cábala. El texto citado procede de *Me'ilah* 17 a/b.

<sup>40</sup> La tradición rabínica suele designar así al gobierno romano.

<sup>41</sup> Se trata del decreto de Adriano.

<sup>42</sup> R. Šimón se refiere a Agar, la sierva de Abrahán que, expulsada por su amo, recibió la aparición de un ángel; cf. Gn 16,7.

<sup>43</sup> Si fuere preciso, por intervención de un demonio.

<sup>44</sup> Ḥoní ha-Meaggel, «el trazador de círculos (mágicos)», personaje de leyenda que habría vivido hacia el 100 a. C. Cf. G. Vermès, *Jesus the Jew*, 69. El texto citado es de la Misná, *Taanit* 3,8.

universo! Tus hijos tienen sus ojos fijos en mí, como si yo fuera tu familiar. Te conjuro por tu gran nombre que no me moveré de aquí hasta que tengas piedad de tus hijos. Entonces cayeron unas gotas (de lluvia). (Ḥoní) dijo: Esto no es lo que he pedido. (He pedido) aguaceros que llenen las cisternas, los fosos y las cavernas. Entonces comenzó a llover torrencialmente. (Ḥoní) volvió a la carga: Esto no es lo que he pedido. (He pedido) lluvias de benevolencia, de bendición y clemencia. Entonces se puso a llover como es debido... Šimón b. Šetaḥ<sup>45</sup> le dijo entonces: Si no fueras Ḥoní, te anatematizaría<sup>46</sup>. Pero ¿qué puedo hacer contra ti? Importunas al Todopoderoso, y él hace tu voluntad, como un niño que importuna a su padre, y éste cede» (*Taanit* 111,8).

Junto a la tendencia a multiplicar los relatos de milagro hay que señalar la tendencia inversa de numerosos rabinos a limitar los milagros a la época bíblica. El Talmud recoge esta opinión: «R. Así<sup>47</sup> dijo: ¿Por qué se compara a Ester con la mañana? <sup>48</sup>. Esto quiere decir: así como la noche termina con la mañana, así todos los milagros terminaron con Ester. —¿Y el milagro de la Hanukkah? <sup>49</sup>— Nos referimos a los que deben ser consignados por escrito»<sup>50</sup> (*Yoma* 29a).

Por lo demás, los maestros admiten que la frecuencia de los fenómenos considerados milagrosos tiende a disminuir en la época talmúdica<sup>51</sup> con relación al período precedente, el de la Misná. Este fenómeno se atribuye a un descenso general del fervor religioso. «Rab Papa<sup>52</sup> dijo a Abaye<sup>53</sup>: ¿En qué medida las genera-

<sup>45</sup> Uno de los *zugot*, «pares» (el nombre obedece a que siempre se los menciona de dos en dos), maestros que, según la Misná (*Abot* 1,8), fueron los eslabones de la transmisión de la Torá oral.

<sup>46</sup> Porque lanzó un desafío a Dios y quizá también por el carácter discutible de su manera de proceder trazando círculos mágicos.

<sup>47</sup> Maestro babilonio del siglo V que desempeñó un importante papel en la redacción del Talmud.

<sup>48</sup> En función de una interpretación haggádica de Sal 22,1.

<sup>49</sup> Fiesta de la dedicación del templo por Judas Macabeo. El milagro de que habla el texto consistió en que, según la leyenda (*Sabbat* 21a), un solo cántaro de aceite puro, encontrado en el templo, bastó para alimentar durante ocho días el candelabro de siete brazos.

<sup>50</sup> Es decir, los libros admitidos en el canon hebreo, que no incluye los de los Macabeos.

<sup>51</sup> Aproximadamente a partir del 230 d. C.

<sup>52</sup> Maestro babilonio, muerto en 375, discípulo de Abaye y de Rabba.

<sup>53</sup> Abaye, cuyo verdadero nombre era Naḥmani (cf. *supra*, nota 9). Los textos lo mencionan casi siempre junto con su contemporáneo Rabba b. Yo-sef b. Ḥama, quien, a la muerte de Abaye, le sucedió al frente de la academia, que se trasladó entonces a Mahoza.

ciones) anteriores eran diferentes (de nosotros) para que se produjeran milagros en su favor?... (Abaye) respondió: Las (generaciones) anteriores hicieron el sacrificio de su vida por la santificación del Nombre (de Dios), mientras que nosotros no lo hacemos» (*Berakot* 29a).

Sin embargo, los relatos de milagro tampoco faltan en una época tardía. En Babilonia, R. Adda b. Ahaba, un maestro del siglo III, disfrutaba, a causa de su piedad ejemplar, de una reputación análoga a la de R. Hanina b. Dosa en la Palestina del siglo I. El Talmud de Jerusalén cuenta de él la siguiente historia: «Cuando R. Adda b. Ahaba deseaba que lloviera, le bastaba quitarse una sandalia (como hacía para orar) para que comenzara inmediatamente a caer la lluvia. Cuando se quitaba las dos (sandalias), la tierra se inundaba» (JT. *Taanit* 111,12,67a).

De un maestro babilonio del siglo IV, famoso asimismo por su piedad, el Talmud de Babilonia cuenta lo que sigue «Un día, Mar bar Rabina se hallaba en el valle de Avarot y sintió una sed ardiente. Entonces se produjo un milagro en su favor, y brotó espontáneamente una fuente para que bebiera. En otra ocasión, cuando paseaba por los alrededores de Mehoza, fue atacado por un camello enfurecido. Entonces se abrió un muro ante él, y pudo refugiarse» (*Berakot* 54a).

Ya en la historia de R. Adda b. Ahaba se expresa la idea de que, si bien el milagro operado en favor de un hombre manifiesta siempre la protección que el Dios misericordioso concede en ocasiones a quienes le sirven con piedad, no conviene exponerse deliberadamente a un peligro pensando en un auxilio milagroso. Semejante confianza sería abusiva: sería probar a Dios, como se precisa en este pasaje del Talmud: «R. Eleazar<sup>54</sup> dijo: Los que se entregan al cumplimiento de un precepto se ven libres de todo daño, hagan lo que hagan. Sin embargo, (sucedió que un hombre, fiándose de este principio, utilizó) una escalera defectuosa. (Entonces) los maestros dijeron: Cuando es probable que se sufrirá un daño, no hay que contar con un milagro» (*Qiddušin* 39b).

Además, lo esencial del milagro posbíblico, como de los milagros de la Escritura, no es el hecho más o menos extraordinario, sino la acción global de Dios en favor de los hombres. Así como la creación es un milagro de Dios, así también la providen-

cia divina, gracias a la cual subsiste el mundo, constituye un milagro permanente. Esta idea aparece en una de las más antiguas oraciones judías, la primera de las bendiciones que preceden al *Šemá* de la mañana<sup>55</sup>: Dios es designado como «el que, en su bondad, renueva todos los días la obra de la creación»<sup>56</sup>.

En esta perspectiva, todo, hasta las cosas más triviales, como el hecho de saciar el hambre o de hallar el sustento diario, aparece como un milagro: no es un débito, sino un don gratuito de la bondad divina. Así se declara en el Midrás: «R. Eleazar b. Pedat<sup>57</sup> dijo: Advierte que está escrito (Sal 136,4): 'A él, el único que hace grandes maravillas'; esto quiere decir que sólo Dios conoce (los grandes milagros que él obra). Y también (Sal 136,13): 'A él, que dividió el Mar de las Cañas'; esto implica que el hecho de darnos nuestra subsistencia es, por parte de Dios, un milagro tan grande como el del Mar Rojo. E implica también que, así como el mundo no puede existir sin que Dios le dé su subsistencia, tampoco puede subsistir sin prodigios y milagros»<sup>58</sup>.

## 2. En la literatura halájica

A diferencia de la *haggadah*, la *halakah* no se interesa tanto por los relatos edificantes cuanto por las reglas que permitan practicar fielmente los preceptos de la Torá. De hecho, en la *halakah* no hallamos relatos de curación ni de exorcismo; sin embargo, hace su aparición el fenómeno de la *bat-qol*. La *bat-qol* (literalmente, «hija de una voz», «eco») es una voz celeste que interviene en ciertos casos en que los maestros no llegan a ponerse de acuerdo a propósito de una *halakah*. La profecía se había extinguido en Israel con la muerte de los últimos profetas bíblicos. La *bat-qol* viene a ocupar el lugar de lo que fue antaño la inspiración profética; es el único medio de comunicación directa entre Dios y los hombres (*Yoma* 9b). Pero no es el equivalente de la profecía, sino un débil reflejo de la misma. Según esto, los maestros juzgan su valor de muy diversas maneras.

<sup>55</sup> El *Šemá Yisrael* («Escucha, Israel»), compuesto por Dt 6,4-9; 11,13-21 y Nm 15,37-41, ocupa el centro de la plegaria judía. Debe recitarse dos veces diarias, a la mañana y a la tarde.

<sup>56</sup> Cf. *Seder 'Avodat Yisrael* (mencionado *supra*, nota 8) 86.

<sup>57</sup> Cf. *supra*, nota 54.

<sup>58</sup> *Midraš Tehillim (Schocher Tob)*. *Sammlung agadischer Abhandlungen über die 150 Psalmen* (ed. S. Buber; Vilna 1891) 227a.

<sup>54</sup> Eleazar b. Pedat, llamado generalmente —por los documentos rabínicos— R. Eleazar sin más. Fue un maestro palestinese de origen babilónico.

A continuación copiamos uno de los ejemplos más antiguos que se han conservado a propósito de una intervención milagrosa en el terreno de la *halakah*; se sitúa en el contexto de la polémica entre las escuelas de Hillel y de Šammay<sup>59</sup> y permite apreciar el papel de tal intervención en un ambiente parecido al del siglo I: «Según la opinión de la escuela de Šammay, no está permitido (en una cuestión halájica) basarse en el testimonio de una *bat-qol*. La escuela de Hillel (en cambio) lo admite. Un día, un hombre se subió a lo alto de una montaña y gritó: 'Fulano, hijo de mengano, de tal lugar, ha muerto'. Se hicieron averiguaciones (a fin de hallar a la persona que había pronunciado tales palabras) y no se encontró a nadie en aquel lugar; (se concluyó que había sido una *bat-qol*) y se permitió a la mujer casarse de nuevo. También sucedió en Calmón que un hombre exclamó: 'Yo, fulano, hijo de mengano, he sido picado por una serpiente y estoy a punto de morir'. Acudieron al lugar, pero no fue posible identificarle; (se concluyó que había intervenido una *bat-qol*) y se permitió a su mujer casarse de nuevo» (Tos. *Nezikin* 1,1).

El contexto es puramente halájico: se trata de permitir casarse de nuevo a una mujer cuando la muerte del marido no ha podido ser verificada por el tribunal (bien por prueba directa, bien por declaración de testigos), pero ha sido anunciada por una «voz» y por tanto, sea cual fuere el modo de manifestación<sup>60</sup>, por intervención de un fenómeno asimilable a una *bat-qol*. Se nos dice a continuación que, en tal caso, la escuela de Hillel permite el nuevo matrimonio, mientras que la de Šammay, más exigente en cuanto a las pruebas, no lo admite. Dado que, tradicionalmente, la *halakah* se ajusta siempre a las decisiones de la escuela de Hillel<sup>61</sup>, la Misná estipula: «Se permite el nuevo matrimonio (de una mujer) gracias al testimonio de una *bat-qol*»<sup>62</sup>.

De todos modos, la actitud conciliadora de la escuela de Hillel, que tendía a facilitar al máximo las cosas en beneficio de las personas, no fue compartida siempre, ni siquiera por los que la seguían en materia halájica<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> Hillel y Šammay, los últimos *zugot* (cf. *supra*, nota 39), maestros del siglo I d. C., cuyas escuelas se enfrentaron durante mucho tiempo en el ámbito de la *halakah*.

<sup>60</sup> En la Guemará (*Yeb.* 122a), los maestros discuten esta intervención y dicen que pudo tratarse de un demonio.

<sup>61</sup> Cf. *Erub.* 8b.

<sup>62</sup> *Yebamot* 16,6 = Tos. *Yebamot* 14,7.

<sup>63</sup> Cf. *Hag.* 22b.

El pasaje clave sobre el valor de una intervención «milagrosa» en el ámbito de una decisión halájica lo encontramos en dos relatos talmúdicos<sup>64</sup>. Se trata del incidente que enfrentó a R. Eliezer b. Hircanos y sus colegas en la academia de Yabné<sup>65</sup>. En apoyo de la decisión halájica conforme a su interpretación, R. Eliezer realiza varios milagros: un algarrobo se desplaza y vuelve a su lugar primitivo, una corriente de agua cambia de orientación, los muros de la academia comienzan a inclinarse por orden suya y, finalmente, interviene una voz celeste en su favor. No obstante, los demás maestros reunidos en la academia rechazan todas aquellas manifestaciones, incluida la *bat-qol*, invocando el pasaje de Dt 30,12: «La Torá no está en el cielo». Desde que la Torá fue dada en el Sinaí, ni siquiera el cielo tiene ya que intervenir en su interpretación, reservada exclusivamente a los maestros de la enseñanza tradicional; en caso de litigio, ellos deciden de acuerdo con la opinión de la mayoría.

Esta progresiva resistencia a aceptar el milagro en el ámbito de la *halakah* está relacionada quizá con la polémica de los maestros contra la joven comunidad cristiana y el valor que ésta atribuía a los milagros de Jesús, si bien es preciso guardarse de toda deducción apresurada. No deja de ser curioso que R. Eliezer b. Hircanos es uno de los raros maestros de su generación a quienes los textos relacionan en varias ocasiones con los *minim* («desviacionistas»), presentados a veces como discípulos de Jesús de Nazaret. En uno de esos textos, el Talmud<sup>66</sup> cuenta que el propio R. Eliezer fue acusado de *minut* (herejía) y conducido ante un tribunal romano. Una vez en libertad, explicó a sus discípulos que un día tuvo el desacierto de aprobar la interpretación de un texto bíblico propuesta por un discípulo de Jesús.

En el caso concreto de R. Eliezer b. Hircanos —considerado por el conjunto de la tradición como uno de los máximos maestros de su época— es posible que, en un momento dado, pareciera sospechoso a sus colegas a causa de sus relaciones con los judeocristianos<sup>67</sup>.

<sup>64</sup> J. *Moed* q. III, 1, 81 c/d y *Baba Mesia* 58b/59a.

<sup>65</sup> Fundada, según la tradición, por R. Yohanán b. Zakkay el mismo año de la destrucción del templo (cf. *Gittin* 56a) y sede del sanedrín rabínico, autoridad jurídica suprema del judaísmo palestinese de la época. Su presidente, en el momento de este incidente, era R. Gamaliel II, cuñado de R. Eliezer b. Hircanos.

<sup>66</sup> *Aboda zara* 16b/17a; cf. Tos. *Hullin* 2,24.

<sup>67</sup> Es la época en que, por iniciativa de R. Gamaliel II, la *Birkat ha-minim*, imprecación contra los herejes, fue incluida en Yabné entre las

Esta reticencia para aceptar los milagros, en el ámbito de la *halakah*, no se limita a la interpretación de una *bat-qol*; se trata de una actitud que tiende a generalizarse. Así, la Misná y luego el Talmud de Jerusalén dicen: «Aun cuando uno haya sido herido mortalmente o crucificado, no se da testimonio (de su muerte) sino después de la separación de su alma. Si ha caído en un foso de leones, no se da (en absoluto) testimonio (de su muerte). (Hay que considerar la posibilidad de que podría) decir que ha sido objeto de un milagro como Daniel... R. Yehudá b. Baba<sup>68</sup> dijo: Hay que contar con la posibilidad de que (ese hombre) sea un hechicero... la Halaká está de acuerdo con R. Yehudá b. Baba»<sup>69</sup>. Lo que se considera en este texto y en otros semejantes no es tanto la realización de un milagro cuanto su simple posibilidad.

Con respecto al certificado de repudio (*get*), dice el Talmud: «Los maestros enseñaron (en una baraita): Si un hombre dice (a su mujer): Aquí tienes tu *get* a condición de que subas al firmamento..., ese *get* no es (válido). R. Yehudá b. Temá<sup>70</sup> dijo: Es válido. R. Yehudá b. Temá establece (en efecto) el siguiente principio: Si (un hombre) pone desde el principio una condición imposible de cumplir, es preciso considerar (la cosa) como si se hiciera realmente un esfuerzo para cumplir tal condición. (En consecuencia) el *get* es válido» (*Giṭṭin* 84a).

Lo que se discute en este caso es si la validez de un *get* puede estar sujeta a una estipulación que exija la realización de un milagro o, al menos, un acto que supere las posibilidades ordinarias. No es que se rechace la posibilidad de una acción milagrosa, sino que, desde un punto de vista estrictamente halákico, se afirma que no hay que contar con ella.

Por lo que se refiere a la valoración general del fenómeno milagroso, existe una clara diferencia entre el período de los tannaítas (maestros de la época de la Misná) y el de los amo-

*Dieciocho Bendiciones* (cf. *Ber.* 28b/28a), primera medida concreta que tomaron las autoridades rabínicas para hacer imposible a los judeocristianos participar en el culto sinagoga. Sin embargo, es probable que las cosas no tuvieran todavía un carácter tan definitivo como se admite habitualmente. Cf. P. Schäfer, *Die sogenannte Synode von Jabne. Zur Trennung von Juden und Christen in ersten/zweiten Jhdt. n. Chr.*: «Judaica» 31 (1975) 54ss.

<sup>68</sup> Maestro palestinese del siglo II. Fue martirizado en tiempos de Adriano, como su maestro R. Aqiba b. Yosef, por haber conferido la ordenación, pese a estar prohibido, a varios discípulos.

<sup>69</sup> *J. Yebamot* 16,3,51c/d.

<sup>70</sup> Maestro palestinese del siglo II.

raítas (maestros del Talmud). En el primero, aunque se considere que normalmente el milagro no tiene que intervenir en el plano halákico, no se excluye su posibilidad. En cambio, en la época de los amoraítas se observa un claro endurecimiento. Es entonces cuando se establece el principio: '*En mazkirin ma'aššeb nissim*, «(en materia de *halakah*) no se hace intervenir ningún hecho de carácter milagroso»<sup>71</sup>.

En términos generales, es indiscutible que la polémica contra los judeocristianos influyó en una determinada exégesis rabínica. Así se deduce de pasajes como GnR 25,1, donde los maestros en contradicción con los textos bíblicos, niegan la realidad del rapto de Henoc y de Elías, o como *Mekilta de Ex*<sup>72</sup>, donde se dice: «Ni Moisés ni Elías subieron (realmente) arriba, ni la Šekinah descendió abajo...». En ambos casos se trata manifiestamente de una reacción contra la tesis cristiana de la ascensión de Jesús, cuya imposibilidad se quiere probar.

### III. LOS MILAGROS DE JESUS EN SU CONTEXTO

Pese a su brevedad, el análisis precedente ayuda a precisar el juicio que debió de darse sobre los milagros de Jesús. Conviene distinguir fundamentalmente entre las distintas corrientes que circulaban en el siglo I de nuestra era.

Para la masa del pueblo, que se veía sumergida en un mundo de ángeles y demonios, el milagro era una realidad indiscutible y cotidiana. Obsesionado por las ideas de la corriente apocalíptica, el pueblo vivía en la espera de la redención mesiánica definitiva. Periódicamente se manifestaban personajes «mesiánicos» que pretendían acreditar su misión por medio de fenómenos considerados milagrosos. Todos esos movimientos habían terminado ahogados en un baño de sangre por los romanos, que veían en ellos un peligro inmediato para su dominio de Palestina. A tales movimientos es a los que se refiere Gamaliel (*Hch* 5, 36s), y la lista podría alargarse según las indicaciones de Josefo<sup>73</sup>. El miedo a nuevos conflictos con la potencia ocupante hace decir al sumo sacerdote: «No veis que es preferible que muera un solo hombre por el pueblo en vez de que perezca la

<sup>71</sup> *Berakot* 60a; *Yebamot* 121b; *Hullin* 43a.

<sup>72</sup> *Per. Yitro* (*ba-bodeš*), cap. 4, p. 217.

<sup>73</sup> *Guerra* I, 204; IV, 503-544. 573-584; VI, 26-36; 154-162.

nación entera» (Jn 11,50). Era normal que el pueblo viera en los milagros obrados por Jesús otros tantos signos de la proximidad de la liberación<sup>74</sup>. La reacción de Jesús es rotunda frente a toda utilización de su actividad de taumaturgo para fines temporales<sup>75</sup>.

Muy distinta de la reacción popular es la actitud de los grandes partidos judíos. Todos, por motivos diversos, tendían a minimizar el valor de los milagros. Los herodianos, que transigían abiertamente con el régimen impuesto por Roma, temían cualquier agitación subversiva y estaban predispuestos a desconfiar de las acciones extraordinarias de cualquier tipo. Los saduceos<sup>76</sup> se consideraban obligados a rechazar, con las reglas oficiales de interpretación, los milagros y el conjunto de las ideas mesiánicas.

Las concepciones de los maestros fariseos<sup>77</sup> son mucho más

<sup>74</sup> Por ejemplo, Jn 6,14s. Este aspecto se subraya en el relato de la entrada de Jesús en Jerusalén: Mt 21,9-11 = Jn 12,13; cf. Hch 1,6.

<sup>75</sup> Como en Mt 11,1-5 (respuesta de Jesús a los discípulos de Juan Bautista) y los numerosos pasajes en que se dice que Jesús rehuía a las multitudes o prohibía hablar de sus milagros; cf. Mc 1,34s par.; 3,12...

<sup>76</sup> Las noticias sobre los saduceos —el nombre deriva de la familia sacerdotal de Sadoq— proceden principalmente de Josefo (cf. *Ant.* XIII, 173; XVIII, 16-17; *Guerra* II, 164-165), quien, adepto de la tendencia farisea (cf. *infra*, nota 77), los presenta como una especie de escuela filosófica griega. Según él, discuten la inmortalidad del alma y el libre albedrío y no reconocen la noción de tradición tal como ha sido elaborada por las escuelas fariseas.

Los saduceos pertenecían sobre todo a las clases acomodadas y a los ambientes sacerdotales y ejercían una notable influencia en la vida política. Después del año 70 d. C., al ser reestructurada la vida nacional judía exclusivamente bajo la dirección de maestros eminentes de la corriente farisea, los saduceos perdieron toda influencia perceptible en la vida pública.

En la literatura rabínica, los saduceos aparecen apegados a una interpretación literal de la Torá y constantemente opuestos a la predominante corriente farisea, que interpreta la Escritura en función de las necesidades concretas de la vida y admite, por tanto, una exégesis evolutiva.

<sup>77</sup> También es Josefo quien describe a los fariseos —en hebreo *perušim*, «separados», porque, en un escrupuloso afán de pureza, evitaban el contacto con los «ignorantes» (en materia de tradición)— como una escuela filosófica comparable a los estoicos (cf. *Ant.* XIII, 172; *Guerra* II, 162-163). Enseñan, dice, la metempsicosis (se trata en realidad de la resurrección), el libre albedrío, el juicio final y conceden un lugar destacado a la tradición. De hecho, en las escuelas fariseas se elaboró el concepto de tradición con las reglas normativas de interpretación de la Torá (cf. *infra*, nota 80).

La corriente farisea terminó por imponerse en el plano de la enseñanza

conocidas. Procuraban eliminar de la enseñanza toda huella de apocalíptica porque, desde el punto de vista de la doctrina tradicional, la apocalíptica era inaceptable por dos razones. Por una parte, reforzaba una tendencia iniciática que pretendía reservar a unos cuantos el conocimiento de los secretos de Dios, siendo así que la enseñanza de la Torá está destinada a todos los hombres: «El estudio de la Torá prevalece sobre todo lo demás»<sup>78</sup>, es decir, sobre los demás mandamientos y sobre el conjunto de las buenas obras. El estudio constituye, en efecto, la base indispensable para una actitud correcta del hombre en sus relaciones con Dios: éstas pasan por la fidelidad a las *mišwoť*, a los preceptos de la Torá, única expresión auténtica de la voluntad divina y, por tanto, normativos para la conducta del hombre en todos los ámbitos. Por otra parte, la escatología apocalíptica, al pasar a un mundo metahistórico, se oponía a la antigua escatología bíblica, la cual se inscribía, por el contrario, en la trama de una historia que en ella desemboca y se cumple.

Así, frente a las masas populares que seguían con entusiasmo la predicación de Jesús, acreditada por una serie de milagros, los fariseos se mostraban reservados. Esta reserva se veía reforzada por la interferencia de la magia. Toda la Antigüedad estaba sumergida en una atmósfera de magia y adivinación. Es claro que se procuraba distinguir entre verdaderos y falsos profetas, pero la distinción resultaba muy difícil<sup>79</sup>. Además se pensaba que el milagro no era criterio de autenticidad de un mensaje. En la Biblia aparecen profetas verdaderos que son inducidos a error por profetas falsos (1 Re 13), y estos últimos pueden a su vez actuar en virtud de una inspiración divina auténtica a fin de seducir al pueblo y someterlo así a prueba (1 Re 22,21-23). Jeremías esboza un cuadro de varios tipos de falsos profetas (Jr 23) y, según Ez 14,9-11, Dios puede comunicar un mensaje falso por medio de un profeta auténtico.

Por otra parte, el poder humano de producir fenómenos de apariencia milagrosa podía atribuirse a conocimientos mágicos; eso es precisamente lo que insinúan los adversarios de Jesús al acusarle de expulsar demonios por obra de Beelzebul (Mt 12,

y de las normas tradicionales que rigen el conjunto de vida judía. También constituye la base del conjunto del judaísmo rabínico.

<sup>78</sup> *Peab* 1,1.

<sup>79</sup> Dt 13,2-6; 18,22. También en el tratado *Sanh.* de la Misná; cf. X. Léon-Dufour, *supra*, 35.

24 par.) o de ser un samaritano poseído por el demonio (Jn 8, 48). Sobre este trasfondo de una creencia general en la realidad de las posesiones diabólicas adquieren todo su significado los exorcismos practicados por Jesús: manifiestan espléndidamente un poder superior al de los demonios.

Los milagros de Jesús fueron mal interpretados por las multitudes y por los dirigentes. Formaron parte de las acusaciones que presentaban a Jesús como un «perturbador» del orden (Lc 23,2). Sin embargo, en el fondo, el gran reproche que hacían a Jesús sus adversarios, además del de blasfemia (que es más bien una acusación de seducción con vistas a la idolatría), es el de haber enseñado de una manera disconforme con las interpretaciones de los maestros. «La rebelión contra las palabras de los maestros es más grave que la rebelión contra las palabras de la Torá», dice la Misná (*Sanh.* 11,3), porque ataca la doctrina básica de las escuelas fariseas, la de las dos Torot, la Torá escrita y la «Torá oral»<sup>80</sup>. Según el Talmud, el criterio fundamental en favor de la autenticidad del verdadero profeta es precisamente que se abstenga de toda innovación con respecto a las palabras de la Torá<sup>81</sup>. Al atreverse a poner en duda el valor absoluto de la «tradición de los antiguos»<sup>82</sup>, y por tanto de la Torá oral, Jesús proporcionó a sus adversarios el argumento más fuerte contra su enseñanza, el que le llevaría a la muerte.

El Talmud resumirá más tarde estos reproches diciendo: «La víspera de la Pascua, colgaron a Jesús ... porque había practicado la magia, seducido a Israel y causado la apostasía (del pueblo)» (*Sanh.* 43a).

<sup>80</sup> El concepto de *Torah še-be'al peh* («Torá oral») es básico en la escuela farisea y constituye el fundamento de la autoridad de los maestros. Se formula de varias maneras en la literatura rabínica antigua, pero el principio subyacente es siempre el mismo (cf. *Sifra de Lv*, per. *be-huqotai*, final del cap. 8 (ed. Weiss; Viena 1882, 112b).

<sup>81</sup> *Šabbat* 104a; cf. *Megillah* 14a.

<sup>82</sup> Mt 15,2; Mc 7,3.

#### CAPITULO IV

### MILAGROS EN EL MUNDO HELENISTICO

por AUGUSTIN GEORGE

En este estudio entedemos el milagro en el sentido de fenómeno físico sorprendente atribuido a un poder sobrenatural. Dejamos de lado los sueños, las visiones, los oráculos y parte de los presagios. Incluso dentro de estos límites, el campo es tan amplio que sólo podremos abordar el tema. El investigador se halla ante numerosos problemas; los ilustraremos con unos cuantos ejemplos tomados de los diversos géneros literarios en que aparece el milagro dentro del mundo helenístico<sup>1</sup>.

#### I. ALABANZAS DE LOS DIOS

Desde la época clásica se conocen himnos que celebran la intervención compasiva de los dioses; por ejemplo, el himno homérico XXXIII (sin duda del siglo VI) a los Dióscuros que apaciguan la tempestad<sup>2</sup>. Tras proclamar a Cástor y Pólux «Salvadores de los hombres que están en la tierra» (v. 6), canta su intervención en la tempestad: «Desde la borda de sus navíos [los marineros] invocan a los hijos del gran Zeus; acuden al extremo de la popa y les ofrecen blancos corderos. La violencia del viento y las olas marinas sumergen ya el navío cuando, de

<sup>1</sup> Sobre el tema general de los milagros en el helenismo, cf. R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen* (Leipzig 1906); R. Bultmann, *Trad. syn.*, 281-292; R. M. Grant, *Miracle* (1952); G. Delling, *Beurteilung* (1955) 53-71; G. Mensching, *Die Wunder im Glauben und Aberglauben der Völker* (Leiden 1957) 21-27; R. Bloch, *Les prodiges dans l'Antiquité classique* (Paris 1963); L. Sabourin, *Miracles hellénistiques* (1972) 283-302; J. Leipoldt-W. Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento I* (Madrid, Cristiandad, 1973) 75-109; *ibid.* II (textos de la época) 73-85.

<sup>2</sup> Seguimos la presentación y traducción de J. Humber, *Homère. Hymnes* (col. Budé; París 1936) 250-253.

repente, aparecen ellos, lanzándose a través del éter con sus alas susurrantes. Apaciguan al punto los vientos terribles de la tempestad y abaten las olas sobre la superficie del mar, que brilla de nuevo, buen signo para los marineros y que no los amedrenta: al verlo, los hombres disfrutan el fin de sus sudores y miserias».

El tema subsistirá en la tradición. Aparece, el siglo III, en el Idilio XXII de Teócrito (vv. 8-22) sobre los Dióscuros, que se inspira en el himno precedente<sup>3</sup>; aparece también, el siglo II de nuestra era, en los discursos de Elio Arístides sobre Asclepio y Serapis<sup>4</sup>, o bien en la breve acción de gracias del joven soldado egipcio Apión, que escribe a su padre: «Doy gracias al señor Serapis por haberme salvado al punto cuando me hallaba en peligro en el mar»<sup>5</sup>.

Estos textos hacen pensar naturalmente en la tempestad calmada de los sinópticos. Coinciden en su vocabulario, pero ello apenas significa nada: ¿cómo relatar un hecho semejante sin hablar de mar, barco, vientos, olas, y luego de apaciguamiento, calma, salvación...? Pero los textos helenísticos presentan un rasgo original: son plegarias que atribuyen la salvación a un dios, a un ser invisible<sup>6</sup>, cuya intervención descubren en un acontecimiento saludable<sup>7</sup>.

Lo mismo sucede, en la época helenística, con las aretalogías divinas<sup>8</sup>, que proclaman la virtud (*areté*) o el poder (*dýnamis*) de Zeus, Apolo, Asclepio<sup>9</sup>, Serapis... en una intervención par-

<sup>3</sup> Presentación y traducción de P. E. Legrand, *Bucoliques grecs*, I. *Théocrite* (col. Budé; París 1946) 183-185. J. Humber, *Homère*, 250, afirma también la influencia de Homero sobre Teócrito.

<sup>4</sup> XLIII, 10; XLV, 35. Cf. B. Keil, *Aelii Aristidis quae supersunt* II (Berlín 1898) 337 y 362.

<sup>5</sup> Papiro B.G.U. 423, líneas 6-8, presentado por A. Deissmann, *Licht vom Osten* (Tubinga 1909) 122=(1924) 145.

<sup>6</sup> Aun cuando hablen de apariciones, como el himno homérico antes citado (verso 12).

<sup>7</sup> R. Bultmann, *Trad. syn.*, 292, declara no conocer «ningún relato de milagro que transfiera el apaciguamiento de la tempestad a un *théios ánthropos*, una figura de Salvador». Sin embargo, señala la alusión de Porfirio (*Vida de Pitágoras*, 29) y de Jámblico (*Vida de Pitágoras*, 135) a las aguas del mar y de los ríos apaciguadas por Pitágoras.

<sup>8</sup> Cf. R. Reitzenstein, *Hellenistische*, 9-99; A. Kieffer, *Aretalogische Studien* (Friburgo 1929); M. Smith, *Prolegomena to a Discussion of Aretalogies*; JBL 90 (1971) 174-199; L. Sabourin, *Miracles hellénistiques*, 284-286; D. L. Tiede, *Charismatic*, 1-13.

<sup>9</sup> Hay que citar como particularmente interesante la aretalogía en honor de Asclepio-Imhotep (*Pap. Oxyrh.* XI, 1381), que celebra no simplemente la *areté* y la *dýnamis* del dios, sino sus *dýnáméis*.

ticular<sup>10</sup>. Siempre celebran la actuación de un dios, manifestada en una salvación física concedida a un desdichado, sin intervención de ningún taumaturgo humano.

## II. RELATOS DE CURACION DE LOS EXVOTOS DE EPIDAURO

Hallamos exvotos en los diversos santuarios de los dioses curadores del mundo greco-romano, Asclepio, Serapis...<sup>11</sup>. Los más interesantes son las estelas del gran santuario de Asclepio en Epidauro, pues presentan relatos de curación bastante detallados<sup>12</sup>. Estas cuatro estelas del siglo IV<sup>13</sup>, escritas en dorio, copian exvotos más antiguos<sup>14</sup>. Contienen 80 relatos de milagro, que son en su mayoría curaciones<sup>15</sup>: 12 de oftalmías, 10 de llagas diversas, 9 de cojera, 7 de embarazos difíciles, 4 de heridas, 3 de

<sup>10</sup> A. J. Festugière, *Le style de la Korè Kosmou*: «Vivre et Penser» 2 (1942) 51, distingue estas aretalogías particulares de las aretalogías generales, en las que «se trata de una alabanza universal de todas las virtudes maravillosas y benéficas (*aretái*) de la divinidad»; cf. en especial las aretalogías de Isis, estudiadas por A. J. Festugière, *A propos des arétalogies d'Isis*: HTR 42 (1949) 209-234=*Études de religion grecque et hellénistique* (París 1972) 138-164. Hay que distinguir también estas aretalogías divinas de las de los sabios y taumaturgos que consideraremos más adelante.

<sup>11</sup> Sobre el culto a los dioses curadores en el mundo greco-romano y sus relaciones con Oriente, cf. A. Duprez, *Jésus et les dieux guérisseurs*, 57-85.

<sup>12</sup> El culto de Asclepio, originario de Tricca en Tesalia, se celebra en Epidauro a comienzos del siglo V. Rápidamente se difunde hacia Atenas (en 420) y hasta Roma (en 293). Sus santuarios más célebres son, además de Epidauro, los de Cos y Pérgamo. Sobre los milagros de Epidauro, cf. R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros* (Leipzig 1931); F. Robert, *Epidaure* (París 1935); A. J. Festugière, en *Histoire générale des religions* (1944) 132-136; G. Dellings, *Beurteilung*, 64-66; E. des Places, *La religion grecque* (París 1969) 235-239; L. Sabourin, *Miracles*, 298-302.

<sup>13</sup> Pausanias, que visitó Epidauro hacia 165 d. C., vio seis (cf. su *Descripción de Grecia*, II, 27, 3).

<sup>14</sup> La inscripción 1 de la estela I cita explícitamente el exvoto que copia. Otras se refieren a exvotos cuyas inscripciones pueden utilizar: cuadros o tablillas (nn. 3, 7), cinta de Pándaro (nn. 6, 7), tabas (n.º 8), cántaro (n.º 10), gran piedra (n.º 15). Seguimos la numeración de R. Herzog, *Wunderheilungen*.

<sup>15</sup> Uno, sin embargo, se refiere a un cántaro recompuesto maravillosamente (n.º 10), otro a un tesoro encontrado (n.º 46), otro a un pescador atacado por los peces que había pescado (n.º 47: texto en E. des Places, *Religion*, 238). En la enumeración siguiente seguimos a A. J. Festugière, *Histoire générale*, 135-136. Sobre un caso de hidropeía, cf. *infra*, 106, nota 77.

afasias, 2 de males de oídos, 2 de cálculos, 1 de astenia, 1 de calvice, 1 de tisis, 1 de epilepsia<sup>16</sup>, sin contar diversas enfermedades no precisadas. Es de notar que no aparece ninguna resurrección: evidentemente no llevaban cadáveres al santuario. Sin duda, esta renuncia a pedir tal milagro al dios se fundaba en el mito de Asclepio: durante su vida terrestre, el héroe, hijo de Apolo y de Coronis, había resucitado a un muerto, y Zeus le castigó por ello alcanzándole con el rayo<sup>17</sup>.

Los relatos de curación de Epidauro suelen estar contruidos sobre un mismo esquema ternario que incluye: la presentación del enfermo y de su mal, la intervención del dios durante la incubación en el santuario (noche pasada en un dormitorio), la curación consignada en pocas palabras<sup>18</sup>.

Antes de destacar los diversos detalles que aparecen en los tres términos del esquema, leamos algunos relatos<sup>19</sup>.

— N.º 1. *Kleo: embarazo de cinco años.*

Como llevaba cinco años embarazada, acudió suplicante al dios e hizo la incubación en el lugar sagrado (*ábaton*). Tan pronto como salió de allí y se halló fuera de los límites del santuario<sup>20</sup>, dio a luz un niño que, apenas nacido, fue a lavarse a la fuente y luego se puso a correr alrededor de su madre. Por haber obtenido esta gracia, Cleo hizo grabar en su ofrenda: «No admiréis el tamaño del cuadro, sino el poder del dios<sup>14</sup>: durante cinco años, Cleo llevó el peso en su vientre<sup>21</sup>, hasta que hizo la incubación y el dios le devolvió la salud».

<sup>16</sup> Este texto (n.º 62), por lo demás incompleto, evoca los exorcismos operados ante Vespasiano por el judío Eleazar: acercaba a la nariz del poseso un anillo cuyo engaste contenía una de las raíces indicadas por Salomón. Este dato es referido por Josefo (*Ant.* VIII, 46-49; *Guerra* VII, 180-185). Cf. G. Dellings, *Beurteilung*, 63-64.

<sup>17</sup> Píndaro refiere este mito en su tercera Pítica, vv. 54-60. Sobre la relación entre el mito y la ausencia de resurrección en Epidauro, cf. R. Herzog, *Wunderheilungen*, 142-143; G. Dellings, *Beurteilung*, 68.

<sup>18</sup> Este esquema estilístico ha sido presentado particularmente por M. Dibelius, *Formgeschichte*, 169.

<sup>19</sup> Seguimos la traducción de A. J. Festugière, *Histoire générale*, 132-135 (él traduce los veinte primeros números de Herzog). Para el n.º 23 seguimos la de E. des Places, *Religion*, 237.

<sup>20</sup> Las leyes de pureza prohibían dar a luz en el santuario. Cf. E. des Places, *Religion*, 145, 235.

<sup>21</sup> El exvoto original no hablaba de parto, sino de curación, probablemente de un cálculo o tumor. La estela lo convierte en parto maravilloso. Cf. M. Dibelius, *Formgeschichte*, 166.

— N.º 3. *Un hombre que sólo podía mover un dedo de la mano.*

Acudió suplicante al dios y, al ver los cuadros votivos en el santuario, puso en duda las curaciones y se burló de las inscripciones. Habiendo hecho la incubación, tuvo una visión: soñó que jugaba a la taba a la sombra del templo y que, cuando se disponía a realizar su tirada, apareció el dios, le saltó a la mano y así le extendió los dedos; luego, al retirarse el dios, soñó que, habiendo doblado la mano, extendía de uno en uno todos los dedos<sup>22</sup>; cuando los hubo enderezado todos, el dios le preguntó si seguía poniendo en duda las inscripciones de los cuadros votivos colgados en el santuario; él respondió que no. «Pues bien, dijo el dios, como antes no quisiste creer en ellas siendo creíbles, en lo sucesivo te llamarás *Apistos* (el que no cree)». Al llegar el día, se marchó curado.

— N.º 4. *Ambrosia de Atenas, tuerta.*

Acudió suplicante al dios y, mientras daba la vuelta al santuario (*hierón*), se burló de algunas curaciones diciendo que eran inverosímiles e imposibles y que ciegos y cojos no podían haber sido curados simplemente por haber visto una visión. Luego, habiendo hecho la incubación, tuvo una visión: soñó que el dios estaba en pie junto a ella y le decía que iba a curarla, pero que le pedía como salario que colgara en el santuario un cerdo de plata<sup>14</sup> en recuerdo de su necia ignorancia. Tras decir esto, le rajó el ojo enfermo<sup>22</sup> y le aplicó un colirio<sup>23</sup>. Al llegar el día, se marchó curada.

— N.º 23. *Aristágora de Trezena.*

Tenía una tenia en el vientre. Durante la incubación, en Trezena, en el recinto de Asclepio, tuvo un sueño: le parecía que los hijos del dios, en ausencia de éste, que se hallaba en Epidauro, le habían cortado la cabeza y, no pudiendo ponerla en su sitio, habían enviado un mensajero a Asclepio para que viniera; entre tanto llegó el día siguiente, y el sacerdote vio realmente la cabeza separada del tronco; pero, la siguiente noche, Aristágora tuvo una visión: le parecía que el dios, llegado de Epidauro, le colocaba la cabeza sobre el cuello; después de lo cual, le rajaba el vientre, le sacaba la lombriz y lo cosía. Al punto se encontró curada.

<sup>22</sup> Este dato hace pensar en alguna operación quirúrgica durante el sueño del enfermo. Cf. *infra*, 100.

<sup>23</sup> Tratamiento médico. Cf. *infra*, 100.

En cada uno de los tres términos del esquema aparecen, con mayor o menor frecuencia, varios elementos:

— La presentación del enfermo incluye ordinariamente en el título de la inscripción su nombre<sup>24</sup>, su lugar de origen<sup>25</sup> y la indicación de su mal<sup>26</sup>. Este último punto se especifica a veces al comienzo del relato<sup>27</sup>; en ocasiones se indica la duración del mal<sup>28</sup>. Se señala también la incredulidad del enfermo<sup>29</sup> o de los presentes<sup>30</sup>. Todos estos rasgos, sobre todo los primeros, muestran que se piensa en un caso individual concreto.

— La intervención divina tiene lugar generalmente durante la incubación en el santuario<sup>31</sup>. A menudo el enfermo ve al dios<sup>32</sup>. Este actúa en ocasiones de manera médica<sup>33</sup> y más bien quirúrgica<sup>34</sup>. Da una orden que debe cumplirse después de despertar<sup>35</sup>. A veces su gesto es más maravilloso: toca la boca de una muda<sup>36</sup>, cura a un epiléptico con el anillo de su dedo<sup>37</sup>. Sucede incluso que las serpientes<sup>38</sup> o los perros del santuario<sup>39</sup> lamen el miembro enfermo.

— La curación se reseña siempre al final y muy brevemente<sup>40</sup>. Es proclamada por el exvoto, que incluye a veces explícitamente una proclamación del poder del dios<sup>41</sup> y a veces también una lección para los incrédulos<sup>42</sup>.

Todos estos rasgos indican la intención de los relatos de curación. Se proponen inspirar confianza en el dios curador<sup>43</sup> y también asegurar la prosperidad del santuario. No contienen mensaje alguno sobre la vida religiosa o moral del fiel ni procuran establecer comunión entre él y su dios.

El examen de estos relatos hace pensar que, con frecuencia, han sido embellecidos, «novelados»<sup>44</sup>. El hecho es claro en el número 1, donde el relato de la estela supera ampliamente el

<sup>24</sup> Nn. 1, 4, 6-8, 11-12, 15-20, 23. <sup>25</sup> Nn. 4, 6, 8, 13, 15-20, 23...

<sup>26</sup> Nn. 1-7, 9, 12-17, 20... <sup>27</sup> Nn. 8-9, 11-12, 17, 19, 23...

<sup>28</sup> Nn. 1-2, 12... <sup>29</sup> Nn. 3, 4. <sup>30</sup> Nn. 9, 10, 19.

<sup>31</sup> *Egkatbéudein*: nn. 1-4, 6-9, 11-15, 17-19, 23...

<sup>32</sup> *Enýpmion éiden. Edókei*: nn. 2-4, 6-9, 13, 15, 17, 18, 23...

<sup>33</sup> Derrama un colirio (nn. 4, 9); unge con bálsamo (nn. 17, 19).

<sup>34</sup> Nn. 3, 4, 6, 7, 12, 13, 18, 23.

<sup>35</sup> *Prostáge*: nn. 35, 37, 48, 49, 53, 57, 59, 65. Cf. A. J. Festugière, *Histoire générale*, 136.

<sup>36</sup> N.º 51. <sup>37</sup> N.º 62. <sup>38</sup> N.º 17. <sup>39</sup> N.º 20.

<sup>40</sup> *Hygiés exélthen, egéneto, apélthen*: nn. 3-5, 8, 11, 12, 16, 18, 20, 23...

<sup>41</sup> N.º 1. <sup>42</sup> Nn. 3, 4, 35, 37.

<sup>43</sup> Cf. M. Dibelius, *Formgeschichte*, 171.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 168-169.

contenido del antiguo exvoto que copia; también es obvio en el inverosímil relato del núm. 23, que, como el anterior, hemos reproducido antes; es posible que muchos detalles pintorescos hayan sido añadidos a los exvotos primitivos. Sin embargo, esos relatos no han nacido de la nada. No se puede explicar el prolongado éxito de las peregrinaciones a Epidauro si allí nada hubiera sucedido; y los datos precisos de los exvotos primitivos sobre los enfermos y sus males deben tener algún valor. No es fácil negar que hubiera curaciones en este santuario.

Los relatos de intervención quirúrgica sugieren que los ministros del dios podían entregarse, durante el sueño de los enfermos, a diversas prácticas médicas o quirúrgicas<sup>45</sup>. Esta hipótesis se apoya en dos consideraciones. Por una parte, los santuarios de Asclepio aparecen en el siglo II de nuestra era como auténticos establecimientos hospitalarios, con médicos, instalaciones y tratamientos prolongados: los relatos de Apelas de Idria lo atestiguan acerca de Epidauro<sup>46</sup>, y los discursos sagrados de Elio Aristides, acerca de Pérgamo<sup>47</sup>; sin embargo, incluso entonces, el tratamiento va acompañado de cierta experiencia religiosa, como lo muestra el caso de Elio Aristides<sup>48</sup>. Por otra parte, los filósofos griegos no piensan que la acción humana, física, excluya la acción divina: pueden admitir que los prodigios (*térata*) divinos obedecen a una causalidad natural (*kata phýsin*). Se ve, por ejemplo, en Plutarco. Los sacerdotes médicos de Epidauro podían decir: «Yo lo vendé, Dios lo curó».

De todas formas, los relatos de los milagros de Asclepio se refieren a curaciones individuales, a «salvaciones» físicas que se atribuyen a la acción de Dios. Esta interpretación está inspirada, como en los himnos, por la fe común de entonces; pero está alimentada especialmente por el contexto cultural de los santuarios. No parece que el milagro entrañe, entre el fiel y el dios, una relación personal muy profunda.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 169-170.

<sup>46</sup> Han sido recogidos y traducidos por A. J. Festugière, *Le monde gréco-romain*, II. *Le milieu spirituel* (París 1935) 113-118.

<sup>47</sup> B. Keil, *Aelii Aristidis* II, 376-467.

<sup>48</sup> B. Keil, *Aelii Aristidis* II, 401-402. Se puede comparar, en el siglo I d. C., «la experiencia religiosa del médico de Tesalos», estudiada por A. J. Festugière (1939), *Hermétisme et mystique païenne* (París 1967) 141-180, espec. 175-180.

## NOTA: EL MILAGRO EN LOS HISTORIADORES

Un estudio completo sobre el milagro en los historiadores exigiría una larga exposición. Aquí nos limitamos a presentar algunas notas sacadas de un estudio sobre cuatro historiadores representativos: Herodoto (ca. 490-420), Tucídides (ca. 460-400), Polibio (ca. 208-126) y Plutarco (ca. 46-126 de nuestra era)<sup>49</sup>.

Los cuatro reconocen prácticamente en la marcha de la historia una acción de la divinidad, ya hablen de *prónoia* (providencia), de *némesis* (venganza) o incluso de *tyché* (fortuna)<sup>50</sup>. No obstante, presentan de manera muy diversa las intervenciones divinas concretas. Herodoto y Plutarco dan cuenta de numerosos oráculos, sueños, visiones y hechos extraordinarios (*térata*), en lo cual Plutarco suele ver signos (*seméia*). Tucídides alude a muchos oráculos, pero se muestra muy reservado al respecto. A propósito del que anunciaba la duración de la guerra del Peloponeso hace notar: «Para los que se fundan en oráculos, éste será el único caso seguro que los confirme»<sup>51</sup>. Se refiere también varias veces a su carácter equívoco<sup>52</sup> y a su ineficacia<sup>53</sup>. Por lo demás, nunca menciona un *téras* y anuncia al comienzo de su obra que en ella no se encontrará nada de «maravilloso» (*mythódes*). Polibio ataca todo lo que presenta rasgos de este tipo. Lo califica de *paradoxología* y *teratía*. Se refiere en particular a los relatos fantásticos con que los narradores e historiadores adornan sus obras a la manera de los poetas trágicos<sup>54</sup>, pero

juzga lo mismo los relatos de apariciones divinas<sup>55</sup>. Informa con cierto desdén del fervor de los romanos por los signos y prodigios<sup>56</sup>. Se niega a creer lo que se cuenta de las estatuas de Artemisa en el sentido de que nunca reciben lluvia ni nieve, o de la ausencia de sombra en el santuario del templo de Zeus en Arcadia: para él se trata de «milagros que pasan de la raya»<sup>57</sup>. También Herodoto y Plutarco manifiestan a veces un espíritu crítico semejante. El primero pone en duda muchas fábulas locales<sup>58</sup> y se pregunta si realmente hay que atribuir a Bóreas la tempestad que dispersó la flota de los bárbaros<sup>59</sup>; no hace suya la explicación de la epilepsia de Cambises como un mal sagrado<sup>60</sup>. Plutarco rechaza varios relatos milagrosos<sup>61</sup> y reconoce a veces en un *seméion* un proceso natural<sup>62</sup>, especialmente por lo que se refiere a los eclipses<sup>63</sup>. Estas críticas, como el silencio de Tucídides y la polémica de Polibio, manifiestan la repugnancia de los historiadores griegos ante cualquier derogación de las leyes de la naturaleza (*kata phýsin*)<sup>64</sup>.

Es de notar que los relatos de milagros de curación son muy raros en los historiadores. Apenas si se pueden citar entre los griegos otras curaciones que las de enfermedades de bazo realizadas, según Plutarco<sup>65</sup>, por Pirro; análoga a ellas, entre los latinos, es la curación por Vespasiano de un ciego y de un tullido que le fueron enviados por Serapis<sup>66</sup>. La escasez de tales relatos en los historiadores se explica principalmente por su propósito de escribir una historia general, sin detenerse en anécdotas par-

<sup>49</sup> Seguimos el texto de la colección Belles Lettres, completo para Herodoto y Tucídides. Para Polibio, cf. la traducción completa de D. Roussel, en la Bibliothèque de la Pléiade (París 1970). Para Plutarco, la de E. Talbot, *Vie des hommes illustres* I-IV (París 1880). Sobre el pensamiento de estos autores acerca del milagro, cf. en general P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs* (París 1904), así como las introducciones de la colección Belles Lettres. Como estudios particulares, cf. A. H. McDonald, *Herodotus*, 81-91; P. Pédech, *La méthode historique de Polybe* (París 1964); B. Latzarus, *Les idées religieuses de Plutarque* (Leroux 1920); G. Dellling, *Beurteilung*, 57, 60, 69, 71; G. Mensching, *Das Wunder*, 25-27; B. S. Mackay, *Plutarch*, 95-111; D. L. Tiede, *Charismatic*, 38-41, 94-97.

<sup>50</sup> Sobre la *tyché* en Polibio y sus predecesores, cf. P. Pédech, *Polybe*, 331-354.  
<sup>51</sup> V, 26, 3-4.  
<sup>52</sup> I, 126, 4-6; II, 17, 1-2; 54, 2-3.  
<sup>53</sup> II, 47, 4; V, 103, 2.  
<sup>54</sup> II, 17, 6; 56, 10; 58, 9; III, 58, 9; IV, 42, 7; XII, 24, 5; XV, 34, 1.

<sup>55</sup> III, 47, 6; 48, 8.

<sup>56</sup> *Seméia kai térata*: III, 112, 8.

<sup>57</sup> XVI, 112, 8. Sobre lo maravilloso en Polibio, cf. P. Pédech, *Polybe*, 391-397.

<sup>58</sup> I, 60, 110, 122, 182; II, 55, 73, 156; IV, 95-96, 105...

<sup>59</sup> VII, 189.

<sup>60</sup> III, 33.

<sup>61</sup> *Camilo*, VI, 1-6; *Coriolano*, XXXVII,5-XXXVIII,7; *Mario*, XXXVI, 8-10.

<sup>62</sup> *Pericles*, VI, 1-5; *Coriolano*, XVIII, 2.

<sup>63</sup> *Pericles*, XXXV, 2; *Paulo Emilio*, XVII, 7-9; *Nicias*, XXIII.

<sup>64</sup> Cf. en general P. Decharme, *Trad. religieuses*, que presenta un estudio de cada uno de los cuatro historiadores.

<sup>65</sup> *Pirro*, III, 7-9. En su vida de Pericles (XIII, 13), Plutarco cuenta que un obrero se hirió gravemente mientras trabajaba en los Propileos. Entonces se apareció Atenea en sueños a Pericles para indicarle un remedio eficaz (y no para curar al herido).

<sup>66</sup> Tácito, *Hist.* IV, 81; Suetonio, *Historia de los doce césares* VII, 2-3.

ticulares, pero responde también a su reticencia ante los milagros físicos.

### III. VIDAS DE FILOSOFOS TAUMATURGOS

Entre los numerosos filósofos del mundo griego, varios aparecen en la tradición con rasgos de taumaturgos: Epiménides de Cnosos y Ferécides de Siros, en el siglo VI; Pitágoras, a fines del mismo siglo; Empédocles, su discípulo, en el V; finalmente, Apolonio de Tiana, que se presenta como discípulo de Pitágoras, en el siglo I de nuestra era. Apenas si conocemos la vida de estos taumaturgos, salvo en los casos de Pitágoras (*Vida* escrita por Porfirio en el siglo III de nuestra era y por Jámblico en el V) y de Apolonio de Tiana (*Vida* escrita por Filóstrato hacia el 217)<sup>67</sup>.

Limitamos nuestro estudio a esta Vida de Apolonio<sup>68</sup>, particularmente interesante por el número y la amplitud de sus relatos de milagro. Estos han hecho que sea clasificada entre las aretalogías<sup>69</sup>, por semejanza con las aretalogías de Asclepio y de Serapis a que hemos aludido antes<sup>70</sup>. El examen de esta Vida nos permitirá abordar la cuestión, hoy tan debatida, del *théios anér*<sup>70</sup>.

La obra de Filóstrato fue compuesta a partir de fuentes que

<sup>67</sup> Según las breves noticias de Diógenes Laercio en sus *Vidas de filósofos* (siglo III d. C.), Piménides hizo cesar una peste en Atenas y estuvo durmiendo cincuenta y siete años (I, 10); Ferécides pronunció predicciones (I, 11), Empédocles apaciguó vientos y devolvió la vida a una mujer difunta (VIII, 2). Sobre Pitágoras, cf. I. Lévy, *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore* (París 1924); M. J. Lagrange, *Les légendes Pythagoriciennes et l'Évangile*: RB 45 (1936) 481-511; D. L. Tiede, *Charismatic*, 14-20, 60-61.

<sup>68</sup> El texto aparece en A. Chassang, *Apollonius de Tyane, sa vie, ses voyages, ses prodiges* (París 1862); F. C. Conybeare, *Philostratus. The Life of Apollonius I-II* (Londres 1912), en griego e inglés; P. Grimal, *Romans grecs et latins* (Bibl. de la Pléiade 134; París 1958) 1027-1338.

<sup>69</sup> En primer lugar, al parecer, por R. Reitzenstein, *Hellenistische*, 40-55 (cf. *supra*, nota 8). Sobre el género aretalogía y sus imprecisiones, cf. M. Smith, *Prolegomena*, 174ss; D. L. Tiede, *Charismatic*, ha sostenido recientemente (siguiendo a M. Hadas-M. Smith, *Heroes and Gods*, Nueva York 1965) la coexistencia, desde la época antigua, de aretalogías de sabios y de taumaturgos.

<sup>70</sup> Cf. R. Reitzenstein, *Hellenistische*, 25-26, 236-240; L. Bieler, *Theios Aner I-II* (Viena 1935-1936); P. Wülfing von Martitz, TWNT 8 (1967) 337-340; M. Smith, *Prolegomena* (1971) 182-199; L. Sabourin, *Miracles*, 293-297; D. L. Tiede, *Charismatic*, *passim*.

los críticos han intentado determinar<sup>71</sup>. Pero, para estudiar su aportación sobre el milagro, conviene trabajar en el plano del propio Filóstrato, quien nos ayuda a interpretar sus materiales por el contexto en que los presenta.

La *Vida* de Apolonio refiere una veintena de milagros<sup>72</sup>, siete de los cuales aparecen en relatos muy desarrollados. Podemos clasificarlos de acuerdo con su amplitud y su tema:

— Un relato largo de resurrección (IV, 45).

— Cinco relatos de curación: cuatro muy breves realizados por los sabios de la India (un cojo, un ciego, un paralítico, una mujer de partos difíciles: III, 39), y uno largo en el que Apolonio cura a un joven aquejado de rabia (VI, 43).

— Cuatro relatos largos de liberación de personajes sometidos a la acción de demonios, liberación operada una vez por un sabio indio (III, 38) y las demás por Apolonio, quien libera a un poseso (IV, 20), denuncia a una Empusa, vampiro femenino (IV, 25), y apacigua a un sátiro enamorado (VI, 27).

— Un relato largo de género mixto en que Apolonio libera a Efeso de la peste, señalando al demonio causante de la enfermedad y haciendo lapidarlo (IV, 10).

— Seis alusiones muy breves manifiestan el poder de Apolonio sobre la naturaleza inanimada: su cuerpo se eleva dos codos por encima del suelo, como el de los sabios indios (III, 17; cf. 15); es trasladado instantáneamente de Esmirna a Efeso (IV, 10); el mar permanece tranquilo, a pesar de la época, cuando él navega (IV, 15; cf. 13); el acta de acusación de Tigelino contra él se borra de pronto (IV, 44); libra su pierna de los hierros de la prisión (VII, 38); las puertas de un templo, cerradas con cerrojo, se abren para dejarle pasar (VIII, 30).

Estos relatos presentan varios rasgos de la tópica clásica de los relatos de curación<sup>73</sup>, pero también se apartan de ella:

— Suelen señalar al comienzo la gravedad del mal (II, 38, 39; IV, 20; VI, 27, 43) y su duración (III, 38; VI, 27, 43).

<sup>71</sup> G. Petzke, *Apollonius* (sobre los relatos de milagro, pp. 125-137, 176-182). D. L. Tiede, *Charismatic*, 23-29, estima que los materiales sobre los milagros de Apolonio son antiguos y que Filóstrato los ha desviado en el sentido de una aretalogía de sabio.

<sup>72</sup> Prescindimos de las «aptitudes espirituales» de Apolonio (previsión, interpretación, conocimiento de los hombres, ciencia total, visión a distancia), porque desbordan el marco que nos hemos fijado. En cuanto a los datos de Filóstrato sobre este punto, cf. G. Petzke, *Apollonius*, 172-176.

<sup>73</sup> Cf. G. Petzke, *Apollonius*, 135-137.

En cambio, es propio de Apolonio anunciar de antemano su éxito (IV, 10, 45; VI, 27).

— El taumaturgo actúa una vez por contacto (IV, 45)<sup>74</sup>, dos veces por palabras inaudibles (*ti aphanós*: IV, 45; VI, 27); un sabio de la India aparta a un demonio por medio de un escrito (III, 38). No se habla de oración en los relatos<sup>75</sup>. En la mayoría de los casos, Apolonio actúa por su conocimiento de las causas de las enfermedades (VI, 43) y, sobre todo, de los demonios (IV, 10, 20, 25; VI, 27); los denuncia (IV, 10, 25) y les da órdenes (IV, 20).

— La conclusión es generalmente mucho más breve que en los relatos tradicionales. La salvación del desdichado se afirma con una palabra. Apolonio impone en una ocasión al demonio que posee a un libertino que manifieste su salida, y el demonio derriba una estatua del pórtico ante el asombro de la muchedumbre (IV, 20); una joven revivificada comienza a hablar (IV, 45), pero en este caso Filóstrato deja al lector en libertad para pensar que Apolonio descubrió en ella un destello de vida<sup>76</sup> o que la resucitó realmente.

Todos estos rasgos muestran que Filóstrato no se interesa tanto por el milagro, su técnica y resultados, cuanto por la persona de Apolonio y su sabiduría. Lo mismo se desprende del escaso espacio que ocupan los milagros en la Vida de Apolonio (10 páginas entre 308 en la edición de la Pléiade) y de la insistencia en el papel del conocimiento cuando interviene el taumaturgo<sup>77</sup>. Por otra parte, los rasgos que subrayan el poder de Apolonio sobre la naturaleza inanimada vienen a manifestar la

<sup>74</sup> En III, 39 la acción de los sabios de la India es un masaje médico.

<sup>75</sup> No obstante, Filóstrato habla luego de la oración de Apolonio a Hércules (VIII, 7, 9) con ocasión de la peste de Efeso (IV, 10) y la Empeusa de Corinto (IV, 25): sus palabras no se atienen a la tónica de los relatos.

<sup>76</sup> Según Plinio el Viejo (*Hist. nat.* VII, 124 [XXXVII] y XXVI [III, 7]) y Apuleyo (*Florida* 19), Asclepiades de Prusa, en Roma el siglo II a. C., descubrió la vida oculta en un hombre preparado para la sepultura. Esta muerte aparente es un medio para hacer verosímil un relato de resurrección.

<sup>77</sup> Hay que añadir aquí el caso en que la penetración de Apolonio cura un mal eliminando «racionalmente» su causa; en I, 9 cura a un hidrópico convenciéndole de que siga un régimen; en VI, 40 apacigua a un hombre enamorado de una estatua haciéndole volver al buen sentido; en VI, 41 libra a unas ciudades de temblores de tierra descubriendo las causas de la cólera divina. No se trata de «milagros», sino de triunfos de la sabiduría.

libertad soberana del sabio. Este sentido aparece explícitamente cuando Apolonio se libera de sus cadenas y explica a su discípulo: «Vengo a darte la prueba de mi libertad» (VII, 38).

En ese mismo pasaje declara el discípulo que «entonces por primera vez comprendió realmente que la naturaleza de Apolonio era divina». Esto nos ayuda a entender el pensamiento de Filóstrato en la decena de pasajes en que presenta a Apolonio como un ser divino (*théios*).

— Cuando el acusador reprocha a Apolonio que los hombres lo han considerado como un dios (*theón*)<sup>78</sup>, el filósofo replica que él nunca ha reivindicado tal título y que nunca le han ofrecido sacrificios. Explica luego que existe cierto parentesco entre el hombre y la divinidad, que las virtudes (*aretái*) del hombre vienen de Dios (*theóthen*), que «quienes las practican están cerca de la divinidad y son divinos (*theious*)» (VIII, 7).

— No hay ningún relato detallado de milagro en que Apolonio sea calificado de divino (en cuanto al breve pasaje de VIII, 38, que acabamos de citar, está claro que relaciona la naturaleza divina de Apolonio con su sabiduría). Esto sugiere que el tema del *théios anér* no pertenece al estadio de la tradición de los milagros.

— En el conjunto de los pasajes en que Filóstrato habla de la divinidad de Apolonio, el contexto demuestra siempre que se trata de su sabiduría (I, 2; IV, 44; V, 36; VIII, 5 y 7).

Por último, para Filóstrato, Apolonio es un sabio, y sus milagros son simplemente una demostración secundaria del poder de la sabiduría. Estos milagros se narran no tanto para presentar a Apolonio como un taumaturgo que maravilla a las multitudes o un maestro que atrae discípulos cuanto para invitar a cada lector del libro a escuchar el llamamiento de la sabiduría<sup>79</sup>.

#### CONCLUSION

Sería aventurado pretender sacar de este breve resumen conclusiones definitivas sobre el milagro en el mundo helenístico.

<sup>78</sup> Cf. VII, 21, que relaciona esta creencia con la peste de Efeso (el relato de IV, 10 no dice nada de ello), y VIII, 5, más genérico.

<sup>79</sup> Cf. G. Petzke, *Apollonius*, 58-61, y sobre todo D. L. Tiede, *Charismatic*, 26-28. Esto vale naturalmente para el pensamiento de Filóstrato. Los materiales antiguos de la tradición pudieron tener una intención más centrada en el milagro.

No obstante, hemos podido ver algunos aspectos de este complejo problema.

— La creencia en milagros está muy difundida en ese mundo (cf. los himnos cultuales, las aretologías divinas y filosóficas, los exvotos de Epidauro).

— Los historiadores permiten entrever que tal creencia no goza de favor en todos los ambientes. La medicina de Hipócrates de Cos (hacia 420 antes de nuestra era) se opone a ella por principio<sup>80</sup>, y Luciano de Samosata (hacia 125-200 de nuestra era) representa una corriente filosófica decididamente hostil a los prodigios<sup>81</sup>. Su *Philopseudés* muestra, por lo demás, que la creencia en el milagro no está reservada a los ambientes populares, sino que la admiten también numerosos filósofos<sup>82</sup>.

— Tanto en Epidauro como en Plutarco y en los filósofos, el *téras* no excluye una causalidad física.

— Los que admiten el milagro ven en él una salvación física, individual. Lo atribuyen al poder excepcional de un dios o un taumaturgo: a) Cuando lo atribuyen a un Dios es porque descubren la intervención de éste gracias a un contexto cultural (oración, peregrinación al santuario). No parece que el milagro signifique para ellos una vida de comunión con el dios. b) El milagro del taumaturgo manifiesta el poder de la sabiduría en éste. Es mucho más un llamamiento a la sabiduría que a seguir al sabio. c) La ausencia de historia de la salvación en el pensamiento griego no permite al milagro ser signo de una salvación escatológica y universal<sup>83</sup>.

<sup>80</sup> Cf. A. Oepke, *Iaomai*, en TWNT 3 (1938) 195-196, sobre la racionalización de la medicina antigua.

<sup>81</sup> Sobre Luciano y su pensamiento, cf. M. Caster, *Lucien et la pensée religieuse de son temps* (col. Budé; París 1937); H. D. Betz, *Lukian von Samosata und das Neue Testament* (Berlín 1961); D. L. Tiede, *Charisma*, 42, 61-70, 82-89.

<sup>82</sup> Texto griego del *Philopseudés* en J. Schwartz, *Philopseudés* (París 1951); trad. francesa de E. Talbot, *Oeuvres complètes de Lucien II* (París 1903) 235-254; E. Chambry, *Lucien, Oeuvres complètes II* (París 1934).

<sup>83</sup> Sobre la diferencia entre los milagros evangélicos y los milagros helénísticos, cf. S. Légasse, *El historiador en busca del hecho*, infra, 134-138, y A. George, *El milagro en la obra de Lucas*, infra, 252-253.

## CAPITULO V

### EL HISTORIADOR EN BUSCA DEL HECHO

por SIMON LÉGASSE

«Jesús de Nazaret, el hombre acreditado ante vosotros por los milagros, prodigios y signos que Dios realizó por su medio entre vosotros» (Hch 2,22): tal es la fisonomía que se desprende de una lectura de los evangelios, en los que ocupa un lugar importante la actividad milagrosa de Jesús. Pero ¿qué valor tienen esos testimonios desde el punto de vista de la historia? ¿Corresponden los milagros de Jesús a hechos reales o se trata de leyendas forjadas por los primeros cristianos? A esta pregunta difícil, mil veces planteada, procuraré responder como historiador. Que nadie espere, en las líneas que siguen, una exposición sobre el significado teológico de los milagros de Jesús: ante unos hechos relatados, al historiador no le toca descubrir unos signos de Dios en lo insólito, sino únicamente pronunciarse sobre su realidad, sobre las circunstancias que los rodean y, si los hechos son verificables, sobre la interpretación que les dieron los contemporáneos.

Al abordar la investigación, surge una pregunta preliminar: ¿es que los mismos evangelistas no reaccionaron de manera crítica ante los milagros que relataban, de modo que sea suficiente dejarse guiar por ellos para valorar la solidez histórica de esos relatos extraordinarios?

#### I. LOS EVANGELISTAS Y LO MARAVILLOSO

Ni que decir tiene que los autores bíblicos, tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo, son tributarios de una época y de un ambiente. Sin perjuicio de su originalidad personal y de las características de su propia confesión religiosa, la expresión

de la creencia no podía diferir en ellos por completo de la que era habitual a sus contemporáneos. Además, para nuestra investigación, hay que tener en cuenta la actitud de estos últimos frente a las historias prodigiosas que circulaban en su alrededor.

Entre los escritos redactados al tiempo que se afirma la era cristiana, la literatura histórica está invadida por una tendencia racionalizante. Mencionemos ante todo los dos grandes nombres de la historiografía greco-pagana del siglo I: Dionisio de Halicarnaso y Plutarco. Si bien no dejan de salpicar sus obras con relatos extraordinarios, lo suelen hacer con la máxima reserva: fórmulas como «se dice», «se cuenta la historia siguiente» sirven a estos autores para introducir más de una narración de ese tipo<sup>1</sup>. Incluso refieren «explicaciones naturales» o intentan dárseles ellos mismos. Así, según Dionisio, la leyenda de la «ascensión» de Rómulo debe figurar entre las fábulas (*mythodéstera*), porque «los que escribieron los hechos más plausibles dicen que fue muerto por su propio pueblo»<sup>2</sup>. Plutarco desmitifica las estatuas de madera o de piedra que, según se creía, derramaban lágrimas y sangre o emitían «un rumor parecido a un gruñido o gemido». Este fenómeno, dice, no tiene nada de milagroso: se produce por efecto del moho o de la dislocación interna de las estatuas. ¿Cómo un objeto sin alma podría emitir palabras humanas?<sup>3</sup>.

Resulta más sorprendente hallar explicaciones análogas en un judío como Josefo<sup>4</sup>, y —lo que es más aún— a propósito de prodigios narrados en la Biblia. Según este autor, es posible explicar, por ejemplo, la sorprendente longevidad de los patriarcas no sólo por sus méritos, sino también por su sana alimen-

<sup>1</sup> Cf. E. Cary, *The Roman Antiquities of Dionysius of Halicarnassus* (= *Ant. rom.*) I (Londres-Cambridge, Mass., 1968) xxiv-xxv; B. S. MacKay, *Plutarch*, 98-99.

<sup>2</sup> *Ant. rom.* II, 56, 2-3.

<sup>3</sup> *Coriolano* 38, 1-3. De hecho, la continuación del texto muestra un Plutarco incómodo y conducido por su piedad al campo de los crédulos. Añade lo siguiente: «Nada impide creer que la divinidad se sirva de tales fenómenos para significar ciertos acontecimientos». Parece incluso aprobar la interpretación de «quienes exageran la devoción y el amor a la divinidad», viendo en tales prodigios la obra de un poder «que no se puede medir con el nuestro». Cf. A. George, *supra*, 102-103.

<sup>4</sup> Cf. S. V. McCasland, *Portents in Josephus and the Gospels*: JBL 51 (1932) 323-335; G. Dellling, *Josephus*, 130-145; G. MacRae, *Josephus*, 129-147; D. L. Tiede, *Charismatic*, 207-240.

tación y sus descubrimientos en astronomía y geometría<sup>5</sup>; además, los historiadores anteriores aluden igualmente a esta longevidad de los antiguos. El conjunto acaba con una especie de estribillo: «Sin embargo, que cada cual decida en esta materia como mejor le parezca»<sup>6</sup>. Ni siquiera el prodigio por excelencia del pasado de Israel, el paso del Mar Rojo, se libra de un comentario de ese tipo: «Por lo que a mí se refiere, escribe Josefo, he transmitido cada uno de estos hechos tal como lo he hallado en los libros santos. Que nadie se sorprenda del carácter maravilloso (*to parádoxon*) del relato ni dude de que a los hombres de antaño, puros de todo crimen, se les concedió encontrar un camino de salvación incluso a través del mar, ya fuera por voluntad de Dios o por causa accidental (*kata tautómaton*), cosa que sucedió cuando las tropas de Alejandro, rey de Macedonia, gente nacida ayer y anteayer, vieron cómo el Mar Panfilio se retiraba ante ellos y, no habiendo otra ruta posible, les ofrecía un paso en su seno... Sin embargo, que cada cual decida en esta materia como mejor le parezca»<sup>7</sup>.

Este afán de explicación se manifiesta ya en el libro de la Sabiduría, pero aquí el autor conserva a los milagros del éxodo su carácter prodigioso, viendo en ellos una libre disposición de los elementos naturales bajo la poderosa acción divina<sup>8</sup>. No de otro modo opina Filón: su única manera de explicar estos milagros consiste en decir que Dios actuaba entonces «invirtiendo los elementos (*metabalón ta stoichéia*) para responder a la urgencia de la necesidad»<sup>9</sup>. Filón admite, pues, la realidad de los hechos, pues «su causa era un poder más divino que puede fácilmente hacer cualquier cosa»<sup>10</sup>. Si la alegoría permite en ocasiones al filósofo suavizar el prodigio material, este tratamiento está muy lejos de ser sistemático: discreto a propósito del asna de Balaam<sup>11</sup>, Filón reconoce a la serpiente del Génesis

<sup>5</sup> Josefo, que parece depender aquí del historiador griego Beroso (ca. 260 a. C.), estima que los patriarcas debieron de vivir un mínimo de seiscientos años para poder predecir con certeza los acontecimientos del futuro.

<sup>6</sup> *Ant.* I, 104-108. Cf. III, 81; IV, 158; X, 281; XVII, 354.

<sup>7</sup> *Ant.* II, 347-348.

<sup>8</sup> Sab 16,21-25; 19,6.18. Cf. J. P. M. Smith, *Wisdom*, 113-126; R. M. Grant, *Miracle*, 184-185.

<sup>9</sup> *Vita Mosis* II, 267 (a propósito del maná).

<sup>10</sup> *Vita Mosis* I, 94.

<sup>11</sup> *De Cherubim* 32-36: el asna, símbolo de la sinrazón, representa también ciertas circunstancias externas a las que el hombre atribuye sus pesares, pero que, «privadas de los órganos de la palabra, harán brotar la

el don de la palabra y procura, con ayuda de una triple explicación, justificar tal privilegio<sup>12</sup>.

No nos equivoquemos: en Filón, la reserva o la escapatoria alegórica obedecen a complacencias apoloéticas frente al lector griego, a cuyos ojos el judío intenta no merecer demasiado el reproche de «superstición». Pese a los pasajes antes indicados, sucede lo mismo con Josefo. Si sus fórmulas liberales se limitan a reproducir un estilo convencional empleado en la literatura pagana de la época<sup>13</sup>, no cabe duda acerca de sus propias convicciones. No sólo no niega los hechos, sino que procura confirmarlos<sup>14</sup>; más aún, este hombre bien dotado no teme, llegada la ocasión, optar abiertamente por su origen sobrenatural. Así, a propósito del castigo de Datán y Abirón (Nm 16), pone en labios de Moisés una plegaria: «Demuestra también ahora que todo está guiado por tu providencia, que nada sucede por accidente (*autómatos*), sino que todo llega a su fin bajo la dirección de tu voluntad»<sup>15</sup>. Tenemos otro testimonio en la reflexión que le sugiere la profecía de Isaías a Ezequías: «Las cosas que desafían toda expectativa (*paráloga*) y sobrepasan la esperanza adquieren su credibilidad mediante actos de naturaleza semejante»<sup>16</sup>.

Josefo no duda en multiplicar tales actos, siguiendo el gusto general de la época, en la que la evocación del pasado arrastra un arsenal de fenómenos maravillosos. Es claro que, en esta literatura, los sueños, presagios y oráculos, las manifestaciones celestes y angélicas incluyen cierta dosis de convencionalismo. Pero ¿quién puede asegurar que los autores no se dejaron coger

palabra que se expresa en los mismos hechos», poniendo al hombre ante el gran Responsable de su suerte.

<sup>12</sup> *Quaest. in Genesim* I, 32.

<sup>13</sup> Cf. Dionisio de Halicarnaso, *Ant. rom.* I, 48, 4; II, 40, 3; 74, 5; III, 36, 5; Plinio, *Hist. nat.*, IX, 18 («de his opinetur ut cuique libitum erit»).

<sup>14</sup> Así, según Josefo, los restos del arca de Noé subsistían en su tiempo (*Ant.* I, 92-95). El caso no es único. Ireneo (*Adv. haer.* IV, 31,3 = SC número 100,2, p. 794-795) habla de los restos de la mujer de Lot, «que permanecen para siempre y muestran... por los fenómenos naturales lo que es habitual al hombre». Según Cosmas Indicopleustes, *Top. crist.* V, 8 (= SC n.º 159, p. 20-21), las huellas de las ruedas de los carros egipcios en los bordes del Mar Rojo habían sido «preservadas hasta el presente en señal de advertencia, no para los creyentes, sino para los que no creen». La novela pseudoclementina (*Rec.* I, 29) dice que todavía es posible ver en algunos lugares los enormes huesos de los gigantes de Gn 6,4, etc.

<sup>15</sup> *Ant.* IV, 47.

<sup>16</sup> *Ant.* X, 28; cf. 2 Re 20,1-11; Is 38,1-8.

en su propio juego? El autor que hizo la síntesis de Jasón de Cirene —y al cual debemos el segundo libro de los Macabeos— subraya las gestas de los héroes del judaísmo con «epifanías» a las que los autores paganos dedicaron obras enteras<sup>17</sup>. No presenta asomo de duda. También Josefo manifiesta a este respecto una notable credulidad: lejos de privilegiar los signos que recoge en el marco de Israel, acepta los que se decían acaecidos entre los paganos. En esto se limita a seguir la línea de la historiografía de su tiempo<sup>18</sup>.

Lo que precede permite deducir que, a pesar de ciertas reticencias y de un pudor táctico, lo maravilloso invadía entonces la literatura. Es fácil imaginar hasta qué punto penetraba la creencia y la expresión religiosas en el seno de las clases populares.

¿Qué pensaban, según esto, los evangelistas sobre la realidad de los milagros de Jesús? A veinte siglos de distancia, es aventurado pronunciarse sobre su psicología. No obstante, podemos preguntarnos si habrían empeñado su fe a propósito de cualquier fenómeno maravilloso, como visiones, apariciones de ángeles o manifestaciones cósmicas, lugares comunes de la Biblia y de las literaturas adyacentes. Pero ¿cabe pensar que dudaban acerca de los milagros atribuidos a Jesús? Probablemente no.

Estos autores, en efecto, no reflejan en ese punto ninguna reticencia. Además, en la «historia» que narran, los milagros figuran como signos de la gracia y testimonio del Espíritu. Esta «historia sagrada», en la que la Iglesia une el pasado a su propia experiencia, parece representar para ellos lo que para el israelita era el recuerdo de los prodigios realizados en favor de sus antepasados. Y, como hemos visto, el judaísmo contemporáneo más comprometido con el helenismo no se atreve jamás a discutir esos hechos gloriosos. También, descendiendo en el tiempo para

<sup>17</sup> 2 Mac 2,21; 3,24; 5,2-4; 11,8; 15,27. Sobre los paralelos paganos, cf. F.-M. Abel, *Les Livres des Maccabées* (París 1949) xxxvii-xxxviii. La misma inclinación hacia lo maravilloso aparece en los historiadores judeo-helenísticos predecesores de Josefo: cf. D. L. Tiede, *Charismatic*, 138-177.

<sup>18</sup> Compárese, por ejemplo, el episodio de las puertas del templo de Jerusalén que se abrieron espontáneamente (*Guerra* VI, 293-296) con Tácito, *Hist.* V, 13, y con Dion Casio, *Hist. rom.* XLII, 26, 4 (las puertas del templo de la Fortuna durante la guerra de César contra Pompeyo en Egipto); XLIV, 17, 2 (las puertas de la habitación de César la noche antes de su asesinato); LXI, 35, 1 (las del templo de Júpiter Víctor antes de la muerte de Claudio).

interrogar a los rabinos, descubrimos en ellos una creencia absoluta en los milagros de la Biblia; incluso añaden un considerable suplemento de datos maravillosos<sup>19</sup>.

La comparación es sugerente, porque, para los autores del Nuevo Testamento, la realidad de los milagros bíblicos era obvia, lo mismo que su origen sobrenatural. Así al menos se deduce de algunas alusiones<sup>20</sup> ingenuas y desprovistas de toda huella racionalizante. Podemos inferir que estos autores, al redactar los relatos de los milagros de Jesús, estaban animados por una convicción igual, si no superior, a la que tenían con respecto a los prodigios del pasado. Más grande que Moisés, Elías y Eliseo, depositario del poder divino en plenitud, ¿habría podido Jesús, en cuanto taumaturgo, ser para ellos objeto de duda? Si es cierto que en aquella época dominaba lo maravilloso<sup>21</sup> y que difícilmente se concebía una revelación sin la aportación de lo extraordinario, el cristianismo tenía sus propias razones para seguir la regla común.

Según esto, el historiador se encuentra ante un hecho indiscutible: en el plano de los evangelistas no se efectuó ni se esbozó siquiera una labor crítica. De ahí resulta una obligación: si, al término de la investigación, hubiera que compartir las certidumbres de estos autores sobre la historicidad de los milagros de Jesús, sería preciso verificar el relato que hacen de los mismos.

## II. FORMACION DE LOS RELATOS EVANGELICOS DE MILAGRO

Todos admiten hoy que los relatos evangélicos de milagro no fueron inventados por los evangelistas y que éstos los to-

<sup>19</sup> Se añaden diez milagros a la división del Mar Rojo relatada en la Biblia: entre otros, el mar se transforma en rocas contra las que se estrellan los egipcios, mientras que para los israelitas estas mismas rocas se hacen trizas; chorros de agua deliciosa brotan para ellos; el mar se hiel, como un espejo de cristal, etc.: *Mekilta* sobre Ex 14,16, parasá 4 (ed. Horowitz-Rabin; Jerusalén 1960) 100-101. Sobre el milagro en la literatura rabínica, cf. *Encyclopaedia Judaica* XII (Jerusalén 1971) col. 74-76; K. Hruby, *supra*, 76-87, espec. 79, nota 25.

<sup>20</sup> Lc 4,25-27; 17,27-29; Jn 3,14; 6,30-32,49; 1 Cor 10,1-5; 2 Cor 3,7-13 (Mc 6,15 par.; Lc 9,54; cf. 2 Re 1,10-14).

<sup>21</sup> Cf. A. Guttman, *The Significance of Miracles for Talmudic Judaism*: HUCA 20 (1947) 363-406, espec. 363.

maron de fuentes escritas u orales. Pero ¿cómo llegaron a su conocimiento esos relatos? El problema está resuelto en parte si se adopta la tesis, ampliamente admitida, de que Mateo y Lucas utilizaron el Evangelio de Marcos. Pero ¿qué sucede con éste? ¿Y qué sucede con los episodios que aparecen en Lucas sin paralelo en Marcos<sup>22</sup> o con los que son exclusivos de Juan?<sup>23</sup>

Recientemente, algunos críticos han intentado afirmar que Marcos habría utilizado «colecciones de milagros»<sup>24</sup>, en las que se agrupaban una serie de relatos, comparables a las listas contenidas en las inscripciones votivas de Epidauro. Según R. Bultmann<sup>25</sup>, Juan dispuso de una «fuente de los signos» cuyos elementos repartió en su composición. Aunque no ha conseguido una adhesión general, esta última hipótesis no carece de base<sup>26</sup>. La primera, en cambio, exigiría ulteriores pruebas<sup>27</sup> y sería preciso demostrar que esas colecciones, si es que existieron, marcaron el punto inicial de la fijación. Es más probable que se pusieran en serie unos relatos que habían circulado antes de forma independiente, y sin duda en versiones distintas, como lo hace suponer la historia del centurión de Cafarnaún, donde se advierte la versión ampliada de un relato cuyos antiguos perfiles ha conservado mejor Juan (4,46b-54).

¿Dónde, pues, y en qué circunstancias hay que situar el ori-

<sup>22</sup> Lc 7,11-17; 13,10-17; 14,1-6; 17,11-19.

<sup>23</sup> Jn 2,1-11; 4,46-54; 5,2-9; 6,1-15.16-21; 9,1-17; 11,1-14.

<sup>24</sup> Cf. H.-W. Kuhn, *Ältere Sammlungen in Markusevangelium* (Gottinga 1969) 191-213; P. J. Achtemeier, *Toward the Isolation of Pre-Markan Miracle Catenae*: JBL 89 (1970) 265-291.

<sup>25</sup> *Das Evangelium des Johannes* (Gottinga 1956) cf. índice s. v. *Semeia-Quelle*. Por desgracia, Bultmann no redactó nunca una síntesis sobre esta «fuente de los signos».

<sup>26</sup> a) La numeración en 2,11 y 4,54 no concuerda con la nota redaccional de 4,45 y parece, por tanto, derivar de otra fuente; b) la asociación primitiva del milagro de Caná y de la curación del oficial real, pues este último debía seguir a 2,12 y tener lugar en Cafarnaún; c) la nota de 12,37 y, sobre todo, el final de 20,30s, sorprendente en este lugar, que pudo constituir la conclusión de la «fuente de los signos». Cf. D. M. Smith, *The Composition and Order of the Fourth Gospel. Bultmann's Literary Theory* (New Haven-Londres 1965); R. Schnackenburg, *Johannes I*, 32-46; R. E. Brown, *John I*, pp. xxviii-xxxii.

<sup>27</sup> Sería preciso probar que las suturas que unen entre sí los diversos episodios no proceden del evangelista y que las piezas que se suponen desplazadas figuraron antes en las series en cuestión. Estos dos puntos no son evidentes; cf. J.-M. van Cangh, *La multiplication des pains et l'eucharistie* (París 1975) 111-119.

gen de los relatos de milagro? R. Bultmann<sup>28</sup> propuso una distinción que divide estos relatos en dos categorías: una «palestinaense» y la otra «helenística»; esta última aplicaría a Jesús los rasgos del «hombre divino» (*théios anér*)<sup>29</sup>, del héroe inspirado y taumaturgo, cuya ilustración por excelencia es la *Vida de Apolonio de Tiana* escrita por Filóstrato. Pero tal distinción apenas ha encontrado eco<sup>30</sup>, y con razón. Su primera equivocación es suponer que la Palestina de aquella época vivía en un recinto cerrado, impermeable a las influencias no judías, lo cual está en desacuerdo con los datos históricos<sup>31</sup>. Además, el examen de las diversas perícopas no se ajusta a esa etiqueta, y «en las provincias orientales del Imperio romano estaban difundidas las mismas nociones religiosas en materia de milagros»<sup>32</sup>. Asimilar, en fin, los relatos evangélicos a la *Vida de Apolonio* es ignorar que los primeros suelen carecer de lo que caracteriza a la segunda: una reflexión sobre la personalidad del taumaturgo y una apologética en su favor<sup>33</sup>.

Menos arbitraria es la distinción entre las simples noticias en que el acto milagroso —relatado brevemente— se limita a introducir un discurso y los relatos en que el milagro ocupa el

<sup>28</sup> Trad. syn., 293-295.

<sup>29</sup> De hecho, esta noción «no es firme, al menos en la época precristiana»: W. von Martitz, *Hyios*, en TWNT 8 (1967) 339. Véanse las reservas de D. L. Tiede, *Charismatic*, 123-255; cf. también M. Smith, *Prolegomena to a Discussion of Aretologies...*: JBL 90 (1971) 174-199; Ch. H. Talbert, *The Concept of Immortals in Mediterranean Antiquity*: JBL 94 (1975) 419-436.

<sup>30</sup> Cf., sin embargo, L. E. Keck, *Mark 3,7-12 and Mark's Christology*: JBL 84 (1965) 341-358.

<sup>31</sup> La penetración helenística en Palestina y el aspecto híbrido de la cultura judeopalestinaense en el siglo I han sido subrayadas notablemente por M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (Tubinga 1969).

<sup>32</sup> Th. Snoy, *Les miracles dans l'évangile de Marc*: RTL 3 (1972) 449-466; 4 (1973) 58-101, espec. 81. En el mismo sentido, T. A. Burkill, *Mark 3,7-12 and the Alleged Dualism in the Evangelist's Miracle Material*: JBL 87 (1968) 409-417, espec. 414-416; D. L. Tiede, *Charismatic*, 261-265; G. Dellling, *Botschaft*, 399-400; R. Pesch, *Taten?*, 18, nota 11. De hecho, no poseemos un evangelio palestinaense, y los rasgos llamados «helenísticos» suelen aparecer repartidos en el mismo relato.

<sup>33</sup> Incluso donde manifiesta una intención apologética (Mc 2,10 par.; 4,41 par.), el evangelio difiere profundamente de Filóstrato. Este procura mostrar que su héroe, más que poseer poderes mágicos, es un sabio cuya ciencia le permite hacer cosas sorprendentes (por ejemplo, en el episodio de la joven muerta: cf. *infra*, 133, nota 95). En el evangelio no hay nada parecido: la relación es perfectamente «ingenua»; cf. G. Theissen, 281; A. George, *supra*, 104-107.

lugar central<sup>34</sup>. E. Trocmé<sup>35</sup> entusiasma al lector, sin llegar a convencerle, cuando atribuye a la segunda especie un origen ajeno a la comunidad cristiana. Estas historias habrían nacido en Palestina, más exactamente en Galilea, «donde se había infiltrado el helenismo en forma popular y supersticiosa». En tales regiones la población judía se acordaba de Jesús, mientras que «los recitadores de feria y los narradores de las veladas invernales» hablaban sobre su actividad de exorcista y curador. Primero con Marcos y luego con Juan, estos relatos se habrían hecho cristianos y habrían adquirido una función teológica.

Es verdad que un buen número de relatos de milagro pudieron formarse en el ambiente popular de Palestina, donde permanecía vivo el recuerdo de Jesús, y ser transmitidos primeramente de manera oral, incluso entre los judíos que no seguían el movimiento cristiano. Pero ¿cómo admitir que Marcos fuera a buscar esos relatos en Galilea? Ninguno de los cuatro evangelios fue compuesto en Palestina; además, en el caso de Marcos, el marco galilaico se debe ante todo al esquema teológico<sup>36</sup>. Por otra parte, imaginar que Marcos, en los alrededores del año 70, pudo reunir unas historias que hasta entonces no tenían «nada que ver con la Iglesia cristiana»<sup>37</sup> es una hipótesis que pasa por alto la existencia de un ambiente cristiano de rasgos ya definidos y cuya memoria no pudo permanecer inactiva. Más aún: nada obliga a pensar que la tradición primitiva de los milagros en estado puro tomara forma exclusivamente por influjo del interés folklórico y del gusto por lo maravilloso<sup>38</sup>. Sin negar la interferencia de tales motivaciones, todo hace pensar que los primeros narradores expresaban en esos relatos su fe en una determinada imagen de Jesús. En resumen, si resulta difícil trazar el itinerario que siguieron los relatos de milagro antes de entrar en los evangelios, parece prudente concluir que esta tradición, como muchas otras consignadas en los textos, se remonta a los círculos cristianos de Palestina.

Pero esto no dice nada todavía sobre el valor histórico de

<sup>34</sup> Cf. también *infra*, 130-133.

<sup>35</sup> *Jésus de Nazareth*, 118-120.

<sup>36</sup> Marcos escribe fuera de Palestina y para cristianos procedentes del paganismo. Cf. una crítica reciente de la teoría galilaica de E. Lohmeyer y W. Marxsen en J.-M. van Cangh, *La multiplication des pains et l'eucharistie* (París 1975) 119-121.

<sup>37</sup> E. Trocmé, *Jésus*, 120.

<sup>38</sup> Cf. K. Tagawa, *Miracles*, 46-47.

tales relatos. El probable origen judeocristiano y palestinese que acabamos de reconocerles no excluye la posibilidad de una ficción, al menos parcial: la imaginación oriental es fecunda y no necesita que pase mucho tiempo para ponerse a magnificar a un héroe<sup>39</sup>. Esto nos sitúa en el fondo de nuestro tema.

### III. JUICIO HISTÓRICO DE CONJUNTO

Dejemos de momento a un lado los diversos relatos evangélicos de milagros para fijarnos en el hecho global de que dan testimonio —Jesús taumaturgo—, procurando llegar a un primer juicio histórico.

Es evidente que existe una tradición sobre la vida de Jesús, de la cual forma parte su actividad milagrosa. En ésta se distinguen dos tipos: por una parte, los milagros de curación, a los que podemos añadir los exorcismos y las resurrecciones; por otra, los «milagros sobre la naturaleza»: la tempestad calmada, Jesús camina sobre las aguas, la multiplicación de los panes, el descubrimiento del didracma, la higuera seca, la conversión del agua en vino, la pesca milagrosa<sup>40</sup>. Por un lado, el beneficiario directo del poder del taumaturgo es el hombre, mientras que, por el otro, ese poder actúa ante todo sobre las realidades del mundo no humano. Con todo, dividir así los milagros de Jesús no equivale a decidir sobre su realidad fáctica: ésta nos será conocida al término de un examen que aplique ciertos criterios capaces de procurar un máximo de probabilidad, ya se trate de uno u otro tipo.

Comencemos por el segundo. Sin prejuzgar el poder de quebrantar las «leyes de la naturaleza»<sup>41</sup>, estos prodigios constitu-

<sup>39</sup> Los cinco libros de Jasón de Cirene, resumidos en el segundo libro de los Macabeos, no pudieron ser escritos más de treinta años después del último hecho relatado, la victoria de Judas sobre Nicanor, antes de la cual se dice que el héroe recibió de Jeremías en persona una espada de oro (2 Mac 15,15s). Este rasgo, como los demás prodigios referidos en la obra, no se puede atribuir al abreviador (cf. 2 Mac 2,22). En cuanto a la *Vida de Apolonio*, Filóstrato la compuso unos ciento cincuenta años después de la muerte del personaje, pero utilizó, como los evangelistas, fuentes y reprodujo tradiciones: cf. G. Petzke, *Apollonius*, 50-153.

<sup>40</sup> La segunda categoría exige ciertas distinciones que ha destacado G. Theissen, 107-120, pero que no afectan a nuestra problemática; cf. X. Léon-Dufour, *Estructura y función del relato de milagro*, *infra*, 292.

<sup>41</sup> Cf. X. Léon-Dufour, *Distintas actitudes ante el milagro*, *supra*, 21, 24-28; y S. Légasse, *infra*, 141-143.

yen, en su mayor parte, ejemplos de motivos ampliamente difundidos en la literatura hagiográfica, no sólo en la de origen judío, sino también en la procedente de otros ámbitos culturales. Es inútil enumerar todos los paralelos<sup>42</sup> para concluir que la tradición cristiana no vio inconveniente en inspirarse en un acervo común a múltiples sectores de la humanidad. Al menos habrá que dar muestras de circunspección<sup>43</sup>, procurando no apoyarse demasiado en las variantes inéditas (que son características de este género de relatos) ni defender la historicidad con consideraciones sobre el poder que Jesús despliega en su actividad de taumaturgo: difícilmente podía el Hijo de Dios obrar de otro modo<sup>44</sup>. Vale más tener presente que la ficción legendaria viene aquí a servir al mensaje religioso<sup>45</sup>.

De hecho, aun separando los episodios de su relectura evangélica, se descubre en ellos un simbolismo que impide considerarlos como una transposición vulgar de los rasgos del héroe teúrgico internacional. Por ejemplo, si los episodios de la tempestad calmada y de Jesús caminando sobre el mar tienen correspondencias tanto en la *haggadah* judía como en el folklore religioso pagano, estos relatos se inspiran también en la Biblia<sup>46</sup>, y no es indiferente que, en el ambiente en que vivían los primeros discípulos de Jesús, las aguas arrastren un simbolismo maléfico que recuerda a la vez el triunfo divino sobre el caos en el momento de la creación y los acontecimientos del éxodo<sup>47</sup>. Por su

<sup>42</sup> El inventario ha sido hecho por R. Bultmann, *Trad. syn.*, 287-292; H. van der Loos, *Miracles*, *passim*, donde se da la bibliografía correspondiente. Es preferible prescindir de la literatura cristiana, que tal vez está influida por los evangelios.

<sup>43</sup> J. Jeremias, *Jhéologie*, 114, considera posible el carácter ficticio de «al menos cuatro de los seis milagros relativos a la naturaleza en los sinópticos».

<sup>44</sup> Esta reserva vale también para las curaciones: cf. *infra*, 134-135.

<sup>45</sup> Algunos cristianos, incluso teólogos, pretenden desterrar a toda costa de los evangelios los elementos folklóricos, cuando es sabido hasta qué punto el cristianismo asimiló ciertas corrientes filosóficas paganas y métodos de exégesis que le eran ajenos. ¿En cuál de estas dos operaciones se corría mayor riesgo de empañar la sustancia del mensaje? Sobre la dignidad de lo legendaria como expresión religiosa, léanse las páginas, sencillas pero certeras, de P. Gibert, *Mythes et légendes dans la Bible* (París 1972); cf. P. Grelot, *supra*, 59, nota 26.

<sup>46</sup> Especialmente, en la historia de Jonás y, más concretamente, en Sal 107: cf. X. Léon-Dufour, *Études d'Évangile*, 174-177.

<sup>47</sup> Cf. P. Reymond, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'AT* (Leiden 1958) 176-179.

parte, el motivo de la barca<sup>48</sup>, conocido por la Antigüedad y desarrollado luego a porfía por los autores cristianos, figura en la literatura judía aplicado a Israel<sup>49</sup>.

El relato de la pesca milagrosa es asimismo portador de un profundo significado, bien porque ilustre la función nueva y superior que incumbe en lo sucesivo a los discípulos, «pescadores de hombres» (Lc), bien porque recoja el anuncio del éxito extraordinario de su apostolado (Jn). En la «multiplicación de los panes», el marco del desierto y el recuerdo del maná subrayan el papel de Jesús, verdadero dispensador de la salvación definitiva<sup>50</sup>. El vino de las bodas de Cana evoca el banquete del fin de los tiempos y las nupcias escatológicas<sup>51</sup>. Al contrario, la higuera seca ilustra el abandono divino que afecta a los pecadores<sup>52</sup>. Si bien es menos fácil hallar otro significado al didracma de Mt 17,27<sup>53</sup>, se convendrá en que el conjunto de estos textos,

<sup>48</sup> Cf. J. Kahlmeyer, *Seesturm und Schiffbruch als Bild antiken Schrifttum* (Greifswald 1934); R. Mach, *Der Zaddik in Talmud und Midrasch* (Leiden 1957) 223-241; E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* VIII (Nueva York 1958) 157-165; J. Daniélou, *Symboles chrétiens primitifs* (París 1961) 65-76; E. Hilgert, *The Ship and Related Symbols in the New Testament* (Assen 1962); íd., *Symbolismus und Heilsgeschichte in den Evangelien*, en OIKONOMIA (Hom. O. Cullmann; Hamburgo-Bergstedt 1967) 51-56.

<sup>49</sup> 4 Esd 12,42 (Israel comparado a un navío en apuros); Test. Neftalí 6,1-10 (Historia de la barca de Jacob).

<sup>50</sup> El milagro debe separarse de un eventual «núcleo histórico» (¿un conato de insurrección frenado por Jesús?) que algunos quieren ver en este episodio. En cuanto al intento de desmitologizar el prodigio viendo en su origen un simple reparto de provisiones, lo único que debemos desear es que esta torpe explicación desaparezca para siempre de la literatura.

<sup>51</sup> Is 25,6; 54,4-8; 62,48; Zac 10,7.

<sup>52</sup> Am 2,9; Os 9,10-16; Is 40,24; Jr 8,13; Jl 1,7-10-12; Job 18,16; Eclo 10,17; cf. Miq 7,1. Al lado de la maldición (Mc 11,12-14), con la que Jesús significa que Israel, rechazado por Dios, no tendrá nada que procurar a los hombres, el «milagro» de la higuera seca (11,20s) hace papel de elemento adventicio. En el primer caso se considera que la higuera se hace improductiva, en el segundo muere. Al tema profético (que se puede atribuir a Jesús) se ha añadido la realización de un símbolo tradicional: la amenaza que pesa sobre el templo y la nación israelita resulta así mucho más expresiva. En Mc (y Mt) el episodio se ordena a una catequesis sobre la fe (Mc 11,22s par.). Sobre los problemas de este pasaje, cf. G. Münderlein, *Die Verfluchung des Feigenbaumes* (Mk. XI, 12-14): BTS 10 (1963-64) 89-104, espec. 99; cf. X. Léon-Dufour, *infra*, 299.

<sup>53</sup> El rasgo folklórico del didracma hallado en la boca del pez parece tener un simple valor ornamental; cf. S. Légasse, *Jésus et l'impôt du Temple* (Matthieu 17,24-27): ScE 24 (1972) 373-376. También es posible que el

tal como han llegado hasta nosotros, tienen escasa relación con el puro «relato de milagro», cuyo objeto es ante todo exaltar la persona del taumaturgo y sus facultades divinas. El prodigio en cuanto tal pasa a segundo plano, al tiempo que predomina la catequesis.

Consideremos ahora el otro tipo de milagro, en el que Jesús aparece como exorcista y curador. Aunque distintas en parte<sup>54</sup>, estas dos actividades se consideran aquí conjuntamente a fin de simplificar las cosas.

Algunos autores formulan un juicio histórico favorable sobre el aspecto global de las curaciones operadas por Jesús, si bien se muestran reservados a propósito de los episodios particulares que concretan esta actividad en los evangelios<sup>55</sup>. Se les podría objetar que una multiplicidad de leyendas-ficciones, pese a su efecto global, no podrían dar lugar a una certeza histórica. Es cierto que por entonces no eran raros los exorcismos ni las curaciones, tanto entre los judíos como entre los paganos; los sectarios del Mar Muerto realizaban estas prácticas<sup>56</sup>, y los Hechos de los Apóstoles atestiguan que gozaban de estima en la primi-

narrador haya querido dar con este prodigio un peso suplementario a la orientación que aparece en el episodio; cf. *infra*, 299.

<sup>54</sup> La confusión entre medicina y magia se basaba en la creencia popular que atribuía la enfermedad a los demonios; cf. J. Preuss, *Biblisch-talmudische Medizin* (reimpresión, Nueva York 1971); H. van der Loos, *Miracles*, 80-100; A. Dupont-Sommer, *Exorcismes*. El evangelio distingue la posesión, en la que el demonio habita en el hombre alienando su personalidad, de la enfermedad producida por una fuerza demoníaca externa; cf. G. Theissen, 94-98; K. Tagawa, *Miracles*, 42-43. Este último autor concluye: «Por lo que se refiere a la distinción entre enfermedad y posesión, es posible admitirla. Pero esta distinción es tan fluida que no se le puede dar un significado teológico». A fin de cuentas, en ambos casos Jesús ataca, directa o indirectamente, a las potencias diabólicas. Cf. P. Grelot, *Los milagros de Jesús y la demonología judía*, *supra*, 61-74; X. Léon-Dufour, *infra*, 294-296.

<sup>55</sup> Por ejemplo, E. Trocmé, *Jésus*, 122 (para quien esta actividad pertenece «al ámbito de la historia, aun cuando cada uno de los relatos de milagro deba considerarse inverosímil»), y R. Pesch, *Taten?*, 18 (citando a R. H. Fuller).

<sup>56</sup> Según Josefo (*Guerra* II, 136), los esenios, «con vistas a la curación de enfermedades, hacían estudios sobre las raíces medicinales y las propiedades de las piedras» (probablemente amuletos). Cf. también Jub 10,12-14. El *Apócrifo del Génesis*, descubierto en la gruta 1 de Qumrán, cuenta que el faraón (cf. Gn 12,10-20), enfermo por obra de un «espíritu malo», fue curado por Abrahán, una vez que éste rezara y le impusiera las manos (20,12-19); cf. P. Grelot, *supra*, 62. Según la Oración de Nabonid (gruta 4 de Qumrán), este monarca fue curado por un exorcista (*gazir*) que le perdonó los pecados; cf. A. Dupont-Sommer, *Exorcismes*.

tiva Iglesia<sup>57</sup>. Por tanto, al ejercer esas mismas prácticas, Jesús aparece en armonía con su ambiente, lo cual puede procurar credibilidad a los relatos. Pero, por el contrario, ¿no es posible que se le haya asemejado *a posteriori* a los exorcistas-terapeutas de la época? Se habría querido subrayar con ello que también él disponía de poderes sobrenaturales y, lo que es más, que su dominio le elevaba por encima de los curadores de aquel tiempo. El argumento, pues, resulta frágil.

A partir de los mismos datos evangélicos, algunos han creído posible considerar los «sumarios» de Marcos dedicados a las curaciones<sup>58</sup>, o al menos algunos de sus elementos, como testigos de una tradición: dado su carácter sobrio y no anecdótico, ¿no parecen especialmente dignos de crédito?<sup>59</sup> Sin embargo, no está demostrado el origen preevangélico de estos sumarios: parecen más bien ser obra de Marcos, recapitulación de los distintos relatos de curación que reproduce en otros lugares<sup>60</sup>.

Desde el punto de vista del historiador, merece más consideración la sentencia recogida en Mt 12,28 = Lc 11,20. Incluida en una compilación con la que los dos evangelistas definen el origen divino de los exorcismos, conserva el mismo tenor en ambos casos<sup>61</sup>: Jesús expulsa los demonios en virtud del poder de Dios, y ello constituye el signo de la llegada del reino; en otros términos, la derrota del imperio demoníaco inaugura un aspecto esencial de la victoria suprema de Dios sobre el mal. La mención del «reino», concepto arcaico en los evangelios, y el parentesco con el «kerigma» de Mc 1,15 par. hacen de este enunciado un sólido punto de apoyo para la historicidad de un Jesús exorcista.

<sup>57</sup> Hch 3,1-10; 5,12-16; 8,7; 9,17-19.32-42; 14,7-9; 15,12; 16,16-18; 19,11s; 20,9-12; 28,3-6.8s.

<sup>58</sup> Mc 1,32-34; 3,7-12; 6,53-56.

<sup>59</sup> Así R. Pesch, *Ein Tag vollmächtigen Wirkens Jesu in Kapharnaum* (Mk 1,21-34.35-39): BL 9 (1968) 186-195; sobre Mc 3,7-12, cf. L. E. Keck, JBL 84 (1965) 343-345.

<sup>60</sup> Cf. T. A. Burkill, JBL 87 (1968) 409-417; W. Egger, *Die Verborgenheit Jesu in Mk 3,7-12*: Bib 50 (1969) 466-490; Th. Snoy, RTL 4 (1970) 58-101, que completa el estudio dedicado a los sumarios por K. Kertelge, *Wunder*, 30-38.

<sup>61</sup> Ya se considere como primitivo el «Espíritu» (Mt), ya el «dedo» (Lc) de Dios, el significado es idéntico en lo esencial. Cf. A. George, *Par le doigt de Dieu*, 461-466; R. G. Hamerton-Kelly, *A Note on Matthew XII.28 par. Luke XI.20*: NTS 11 (1964-65) 167-169; A. George, *Paroles de Jésus*, 296-300.

En la misma línea de pensamiento, Jesús declara: «Veía a Satanás precipitado del cielo como un rayo»<sup>62</sup>. Estas palabras, que se inspiran en Is 14,12.16, tienen una conexión muy débil con su contexto evangélico; sin embargo, convienen perfectamente a los exorcismos en cuanto que éstos prueban la destitución efectiva del jefe de los demonios. Por su parte, la parábola del «hombre fuerte» subraya la necesidad que tiene Jesús<sup>63</sup> de vencer a Satán como condición previa para el advenimiento del reino de Dios: la tradición evangélica no se ha equivocado al poner esta pieza antigua en relación con las expulsiones de demonios. Citemos también la calumnia proferida por los adversarios de Jesús, que atribuyen su acción antidemoníaca al Príncipe de los demonios<sup>64</sup>. Menos aún que lo demás, esta acusación no pudo ser inventada por la comunidad cristiana. Tanto si fue lanzada durante la vida terrena de Jesús como si procede de la polémica judía pospascual, tenemos en ella un sólido testimonio demostrativo, al menos, de que en la Palestina anterior a la guerra judía Jesús tenía reputación de poderoso taumaturgo, tan eficaz que se le colocaba maliciosamente en el mismo imperio que él combatía<sup>65</sup>.

Las maldiciones dirigidas contra las ciudades del lago (Mt 11, 20-24 par.), aunque no contienen una alusión directa a los exorcismos, proporcionan otro punto de apoyo. Esta pieza es de un arcaísmo extremo; no sólo el recuerdo de la condenación de

<sup>62</sup> Lc 10,18. Sobre estas palabras, cf. J. Dupont, *L'origine du récit des tentations de Jésus au désert*: RB 73 (1966) 70-72; id., *Les tentations de Jésus au désert* (Brujas 1968) 123-125. Cf. P. Grelot, *supra*, 68, 70.

<sup>63</sup> Mc 3,27 par. Aunque no se nombre al ladrón (Mc y Mt aluden aquí a imposibilidad) y no convenga forzar la alegoría, «detrás de ese 'nadie' se perfila..., muy encubierta, la silueta de 'alguien'» (G. Minette de Tillesse, *Secret mesianique*, 102). Ese alguien es Jesús, ciertamente para los evangelistas y muy probablemente para el mismo Jesús.

<sup>64</sup> Mc 3,22 = Mt 12,24 = Lc 11,15; Mt 9,34; cf. Mt 10,25; Jn 7,20; 8,48.52; 10,20. Con toda probabilidad, la fusión de Beelzebul con el jefe de los demonios (Mt 12,24; Lc 11,15) es más reciente que la distinción de las dos figuras (Mc 3,22; cf. Mt 9,34); no se ve qué interés habría habido en disociarlas, mientras que la estilización pudo efectuarse a distancia del ámbito popular de Palestina y de sus denominaciones demoníacas.

<sup>65</sup> Podríamos evocar aquí el episodio del exorcista extraño (Mc 9,38-40 par.), testimonio probable de un caso que debió de preocupar a las primeras comunidades. Pero no podemos considerar apodíctico el razonamiento de J. Jeremias, *Théologie* I, 119, quien «no concibe que alguien pudiera servirse del nombre de Jesús para expulsar demonios si Jesús no hubiera hecho brillar previamente su poder sobre los espíritus del mal».

Tiro y Sidón, ciudades paganas, no está de acuerdo con el universalismo cristiano, sino que la primera de las localidades mencionadas, Corozáin, no ha dejado, sorprendentemente, huella en el resto de la tradición evangélica. Ahora bien, los «milagros» (*dynámeis*) parecen referirse aquí a las acciones terapéuticas de Jesús, acciones de las que las multitudes galileas habían sido testigos y beneficiarios<sup>66</sup>.

Pero ¿no se contradice el evangelio? En él se dice que Jesús rehusó el «signo» que le pedían sus oyentes escépticos y sólo les ofreció a cambio lo que él designa con el nombre de «signo de Jonás»<sup>67</sup>. La oscuridad de esta última fórmula habla en favor de unas palabras que han dado muchos quebraderos de cabeza a los comentaristas y a los mismos evangelistas<sup>68</sup>. Por encima de las interpretaciones que éstos sugieren, consideremos el dato primitivo, según el cual los adversarios de Jesús le exigen que haga «un signo procedente del cielo»<sup>69</sup>, es decir, alguna manifestación de tipo cósmico, como las que aparecen en los apocalipsis<sup>70</sup>. Pablo ve en esto una de las aspiraciones características de la psicología religiosa de los judíos (1 Cor 1,22). Sea lo que fuere del sentido atribuido por Jesús al «signo de Jonás»<sup>71</sup>, nada

<sup>66</sup> Es menos fácil atribuir a Jesús la respuesta dada a los enviados del Bautista (Mt 1,5 par.). La amalgama de reminiscencias bíblicas que sirvió para informar este inventario reproduce el texto de los LXX. Además, «es preciso leerlo en esta versión para que la analogía con el mensaje del Bautista adquiera todo su valor»; de hecho, sólo los LXX mencionan a los ciegos en Is 61,1. Cf. J. Dupont, *L'ambassade de Jean Baptiste* (Mt 11,2-6; Lc 7,18-23): NRT 83 (1961) 949. Sin embargo, la asimilación a los LXX pudo producirse al traducir al griego este episodio, en el que, pese a una redacción eclesial, tiene que haber subsistido algún recuerdo histórico. Cf. sobre el pasaje A. George, *Paroles de Jésus*, 286-292; e *infra*, 127.

<sup>67</sup> Mc 8,11s = Mt 16,1-4a; Mt 12,38-40 = Lc 11,29s.

<sup>68</sup> Las interpretaciones de Lucas y de Mateo no pueden ser primitivas. Mateo piensa en la resurrección de Jesús; Lucas nos deja en la incertidumbre: tal vez piensa en la predicación de Jesús, entendiendo el futuro «será» (11,30) como un simple futuro de consecuencia; o bien piensa en la venida del Hijo del hombre y en el juicio consiguiente (cf. el contexto: 11,31s). Marcos ha resuelto el problema de manera drástica: el «signo de Jonás» como tal ha desaparecido.

<sup>69</sup> Al escribir «(procedente) de ti», Mt 12,38 prepara su exégesis personal del «signo de Jonás».

<sup>70</sup> Lc 21,25: «Habrá signos en el sol, la luna y las estrellas»; cf. Mc 13,24s; Mt 24,29.

<sup>71</sup> Entre las distintas hipótesis, la más conforme con el marco histórico de la vida de Jesús es ésta: Jesús se niega a operar prodigios y remite a su predicación, la cual incluye una amenaza (Lc 13,3-5), como en el caso de Nínive (Jon 3,4). La destrucción de Jerusalén y la ruina de la nación son

se opone aquí a la realidad de las curaciones milagrosas ni impide admitir que Jesús respondiera favorablemente a quienes imploraban ese género de intervención. De hecho, son esos gestos de misericordia los que, reforzados por la enseñanza de Jesús, constituyen los verdaderos «signos» dispuestos por Dios para indicar que se acerca el tiempo de la salvación e invitar a Israel a modificar su conducta con vistas al acontecimiento final: el establecimiento del reino de Dios<sup>72</sup>.

Aunque rápido, el recorrido que acabamos de efectuar a través de los evangelios<sup>73</sup> lleva a una firme conclusión sobre la realidad histórica de Jesús como exorcista y curador.

Es posible llegar por otro camino al mismo resultado y confirmar con ello esta primera adquisición. No se ve que la tradición cristiana primitiva pudiera crear por completo ese tipo de actividad atribuida a Jesús: nada o casi nada la obligaba a presentar a Jesús con tales rasgos. Más concretamente: ninguno de los títulos que el cristianismo apostólico confirió a su fundador implicaba que se le considerase como un taumaturgo que ejerció su poder sobre los posesos y los enfermos. En cuanto Mesías, Hijo del hombre, Hijo de Dios, doctor (Mt 23,8.10) o profeta<sup>74</sup>,

el «signo» que concederá Jesús si la «generación» pecadora no se convierte. Este «signo» es de un carácter especial, y el mismo término, en su impropiedad, parece cargado de ironía.

<sup>72</sup> Cf. Mt 16,2s par.; Lc 12,54-56; Mc 13,28s par. Cf. J. Dupont, *La parabole du figuier qui bourgeonne* (Mc. XIII, 28-29 et par.): RB 75 (1968) 526-548.

<sup>73</sup> Los evangelios siguen en pie a pesar de todas las fuentes que hayan podido utilizar. Es verdad que el Talmud (*b. Sanh.* 107b; *Sotah* 47a) dice que «Jesús practicaba la hechicería, sedujo y extravió a Israel» y que fue condenado por tal motivo. Pero es difícilmente creíble que esta noticia, revestida de leyenda, sea un eco directo de la vida de Jesús y de las reacciones judías de su época: también podría proceder, como otras, de un contacto con los cristianos y, a través de ellos, con los evangelios (cf. K. Hruby, *supra*, 92-94). En cuanto al pasaje de Josefo (*Testimonium Flavianum*) de Ant. XVIII, 63-64, según el cual Jesús «realizaba obras maravillosas», sólo se puede invocar sobre la base de un residuo auténtico anterior a la interpolación cristiana. Sobre el estado actual de esta cuestión, cf. ante todo A. Pelletier, *L'originalité du témoignage de Flavius Josèphe sur Jésus*: RSR 52 (1964) 177-203, espec. 199; también A.-M. Dubarle, *Le témoignage de Flavius Josèphe sur Jésus*: «Esprit et Vie» (L'Ami du Clergé) 82 (1972) 633-635, y *Le témoignage de Josèphe sur Jésus d'après la tradition indirecte*: RB 80 (1973) 481-513.

<sup>74</sup> Mc 6,15 par.; Mt 21,11; Lc 7,16; Jn 4,19; 6,14; 7,40.52; 9,17; cf. Mc 6,4 par.; Lc 7,39; Jn 4,44.

Jesús no *debía*, a los ojos de quienes le designaron con estos títulos, realizar los milagros que le atribuyen los evangelios. En particular, es abusivo sostener que los prodigios atribuidos a los hombres de Dios del Antiguo Testamento, como Moisés, Elías y Eliseo, llevaron necesariamente a la idea de un Cristo que sobrepasó a todos ellos en poderes sobrenaturales<sup>75</sup>. En efecto, si bien es verdad que los relatos bíblicos contribuyeron a la redacción de ciertos episodios milagrosos de los evangelios<sup>76</sup>, el profeta del fin de los tiempos, con el que a veces fue identificado Jesús, no tiene la misión de curar enfermedades; la tradición judía, derivada de Dt 18,15-19, que confía este papel de profeta a Elías redivivo, ve en él simplemente al agente que prepararía «un pueblo ritualmente puro»<sup>77</sup>. Así lo confirman Lc 1,17, donde el motivo de la pureza se traslada al orden moral, y los pasajes del evangelio en que Juan Bautista es identificado con el Elías escatológico (Mc 9,10-13 par.). Por lo demás, aun suponiendo que se hubiera confiado a este último una función de taumaturgo<sup>78</sup>, nunca se les ocurrió a los primeros cristianos aplicar a Jesús las prerrogativas de Elías, mensajero de los últimos tiempos; más aún, el evangelio se opone a ello, pues los discípulos reconocen en Jesús al Mesías precisamente tomando esta opinión en sentido inverso (Mc 8,28 par.).

Tampoco estaban dispuestos los discípulos a colocar a Jesús entre los curadores milagrosos. Una cosa, en efecto, es esperar, de acuerdo con Is 35,5s, que en el tiempo de la salvación desaparecerá la enfermedad, y otra cosa convertir al Mesías en agente personal de tal desaparición: ni la Biblia ni la tradición

<sup>75</sup> Tal es, sin embargo, la opinión de R. Pesch, *Taten?*, 78.

<sup>76</sup> Cf. *infra*, 136-137; también M. Carrez, *supra*, 52-53.

<sup>77</sup> M.-J. Stiasny, *Le prophète Elie dans le judaïsme*, en *Elie le prophète* II (Brujas-París 1956) 199-255, espec. 245. Sobre el profeta escatológico, cf. J. Gibley, *Propétisme et attente d'un Messie prophète dans l'ancien judaïsme*, en *L'attente du Messie* I (Brujas 1958) 85-130.

<sup>78</sup> Esto no aparece en Mc 6,15 ni en Mc 8,28 = Mt 16,14. En la opinión de Herodes, los «milagros» figuran solamente a propósito de Juan Bautista, separado esta vez de Elías (Mc 6,14 = Mt 14,2). La dificultad de conciliar esta última noticia con la declaración de las multitudes en Jn 10,41 no es insuperable: en Mc 6,15 se trata del Bautista resucitado; por lo demás, ninguna fuente de la época atribuye milagros al Precursor, sean cuales fuesen las posteriores alegaciones de sus discípulos. Cf. R. E. Brown, *John I*, 413; W. Wink, *John the Baptist and the Gospel Tradition* (Cambridge 1968) 97, nota 4; E. Bammel, *John did not Miracle*, en *Miracles*, 181-202.

judía<sup>79</sup> ofrecen el menor indicio de esta convicción. Y no cabe objetar, para contrarrestar ese silencio, que en Mt 11,2 el evangelista define las curaciones como «obras de Cristo»: incluso considerando la palabra «Cristo» como un título sinónimo de «Mesías»<sup>80</sup>, este caso es simplemente una excepción posterior a la tradición de los milagros, cuya conexión con la Escritura es reforzada *a posteriori* por Mateo. También sería inútil subrayar que, con la invocación «hijo de David», los evangelios evocan a Salomón, el personaje cuya sabiduría, según ciertas concepciones populares judías, incluía los dones de exorcismo y curación<sup>81</sup>. Aunque sea preciso revisar los rasgos estrictamente políticos que se suelen atribuir al Mesías judío, el tema de un Mesías taumaturgo no estaba suficientemente afianzado como para hacer surgir de la nada un Jesús curador como consecuencia obligada de su mesianidad. Por lo demás, y en términos generales, la tradición que reúne en la persona de Jesús al mensajero escatológico y al taumaturgo no tiene un verdadero paralelo en la historia de las religiones<sup>82</sup>.

Hay un último dato que viene a confirmar las consideraciones precedentes. La fe que Jesús exige o supone en el hombre deseoso de obtener, para sí o para otra persona, el beneficio de una curación forma parte integrante de la tradición de los milagros. No obstante, esta fe se halla, en su naturaleza y en su objeto, muy por debajo de la fe cristiana en el Cristo

<sup>79</sup> Sólo la resurrección escatológica (que debe distinguirse netamente de las resurrecciones atribuidas a Jesús en los evangelios) es asunto del Mesías, si bien en esta literatura no aparece tal papel sino excepcionalmente y en fecha tardía: *Pirqé de R. Eliezer* 32 (16c); *Midr. Sal.* 93, 1; cf. K. Hruby, *supra*, 81-82.

<sup>80</sup> Así J. Dupont, *L'ambassade de Jean-Baptiste*: NRT 83 (1961) 944, quien piensa que la palabra «Cristo» no es aquí nombre propio y que se trata «no de las obras que (Jesú)cristo hace, sino de las que hacen reconocer al Mesías». Esta interpretación choca con una dificultad gramatical: cuando Mt escribe que Juan Bautista «le (*autō*) dice», no puede referir el pronombre más que a la palabra «Cristo» que precede, atribuyéndole por tanto un valor personal; se trata indudablemente de Jesús. Si Mt decidió escribir «Cristo» en vez de «Jesús», lo hizo intencionadamente para preparar la siguiente argumentación. Además, según Mt, para Juan Bautista los milagros eran indicios propiamente mesiánicos.

<sup>81</sup> Cf. K. Berger, *Die königlichen Messiasstraditionen des Neuen Testaments*: NTS 20 (1973-74) 1-44, espec. 3-10. Sobre la misma creencia entre los cristianos de Palestina, cf. B. Bagatti, *L'Eglise de la Circoncision* (Jerusalén 1965) 113.

<sup>82</sup> Cf. G. Theissen, 274-277, si bien se le puede reprochar un recurso demasiado fácil a la categoría «apocalíptica» a propósito de Juan.

glorificado. Aunque los evangelistas vieran en ella por transparencia la expresión de esta última (lo mismo que presentan las curaciones envueltas en un halo espiritual), está claro que, en el plano del simple relato, se registra una confianza atenta propiamente a un poder extraordinario en el que el solicitante reconoce la acción de Dios<sup>83</sup>. Estamos todavía lejos de la fe de implicaciones más exigentes y de objeto mejor definido (confróntese 1 Tes 1,9s; 4,14) que pedía la Iglesia a los candidatos al bautismo y que se expone en los diversos escritos del Nuevo Testamento: según los relatos de curación, Jesús no exige siquiera aceptar su predicación del reino de Dios. Tal anacronismo lleva sin duda el sello de la autenticidad.

Por tanto, si el historiador puede hacer una afirmación, no parece arbitraria la siguiente: al presentar a Jesús bajo los rasgos de un exorcista y de un curador, la Iglesia primitiva, lejos de inventar, se limitó a conservar el recuerdo de uno de los aspectos esenciales de su fundador.

Pero hay que añadir algo más. Este crédito global concedido a la tradición no prejuzga la historicidad de los diversos episodios del ciclo de los milagros incluidos en los evangelios. Por más que las consideraciones precedentes permitan atribuirles un fondo de verdad histórica<sup>84</sup>, no se puede excluir *a priori* la hipótesis de una «legendarización» tejida a partir de un dato inicial, y esto tanto más cuanto que se abre la posibilidad de un amoldamiento al tipo de la anécdota milagrosa, tal como aparece documentado en la literatura de la época. Por último, el mismo número de los milagros evangélicos resulta sospechoso: si Marcos refiere dieciséis, mientras que la *Vida de Apolonio*, escrita por Filóstrato, contiene sólo nueve, ¿no tendrá que ver esta

<sup>83</sup> Cf. J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus* (Ratisbona 1963) 117-118 (ed. española: *El Evangelio según san Marcos*, Barcelona 1974); P. Benoit, *La foi dans les évangiles synoptiques*: LV n.º 22 (1955) 45-64; E. D. O'Connor, *Faith in the Synoptic Gospels* (Notre Dame 1961); H. van der Loos, *Miracles*, 264-270; L. Malevez, *Foi existentielle et foi doctrinale*: NRT 90 (1968) 137-154; cf. también X. Léon-Dufour, *infra*, 304-307.

<sup>84</sup> G. Theissen, 278-279, rechaza la expresión «núcleo histórico» aplicada a los relatos de milagro del Nuevo Testamento: convendría hablar más bien de «eco» o, para conservar el mismo tipo de imagen, de «corteza» histórica (en particular con respecto a los milagros de Pablo en Hch: cf. 2 Cor 12,12; Rom 15,18s). Pero no nos atrevemos a generalizar viendo, con el mismo autor, en los relatos evangélicos de milagro «acciones históricas provocadas por el Jesús histórico, en las cuales la figura histórica [de Jesús] se intensifica más allá de toda medida». Cf. X. Léon-Dufour, *infra*, 319-330.

abundancia con una «cristología» popular y un proyecto de propaganda? ¿Cómo llegar en tales condiciones a alguna certeza? A falta de declaraciones categóricas, presentamos a continuación unas cuantas sugerencias sobre el método.

#### IV. ENSAYO SOBRE EL METODO

Lo mismo que en el caso de los demás episodios consignados en los evangelios, la investigación sobre la historicidad de los relatos de milagro obliga a considerar cada uno de ellos con atención. El motivo es doble: por una parte, estos relatos tuvieron al principio una existencia autónoma; por otra, sería imprudente emitir un juicio indiferenciado sobre el conjunto. Un relato puede resultar ficticio sin que otro merezca necesariamente la misma apreciación.

Ante un episodio particular, lo primero que hay que hacer es recuperar su forma más antigua remontando el curso de la tradición. Pero esto no es nada fácil. Aunque a veces sucede que el elemento tradicional puede ser liberado de las excrecencias debidas al evangelista, de ordinario esta operación es penosa por la fragilidad de los indicios que permiten precisar la intervención del mismo. El estilo está lejos de proporcionar un criterio seguro en este campo. Además, sería necesario contar con términos de comparación, es decir, con al menos dos variantes de un mismo relato. Y esta suerte es rara si el analista supone que, en los pasajes comunes a los tres sinópticos, Mateo y Lucas utilizaron el texto de Marcos.

Señalemos, pues, lo que parece moverse en el orden de lo factible. Ante todo, estamos en condiciones de descomponer ciertas perícopas. Es claro, por ejemplo, que Marcos, al incluir la curación de la hemorroísa en la de la hija de Jairo, recurre a un artificio característico de sus reflejos literarios<sup>85</sup>. En el episodio del epiléptico hay que distinguir quizá la fusión

<sup>85</sup> Cf. Mc 3,22-30 (controversia sobre Beelzebul), entre 3,20s y 3,31-35 (la familia de Jesús); 6,14-29 (martirio de Juan Bautista), entre 6,7-13 y 6,30ss (misión y retorno de los discípulos); 11,15-19 (purificación del templo), entre 11,12-14 y 11,20ss (maldición de la higuera); 14,3-9 (unción de Betania), entre 14,1s y 14,10-12 (conjura); 14,55-65 (proceso ante el sanedrín), entre 14,54 y 14,66-72 (negaciones de Pedro).

de dos relatos: el exorcismo de un «espíritu mudo» y la curación de un epiléptico<sup>86</sup>.

En otro orden de fenómenos, se advierte la contaminación del relato de Jesús caminando sobre el mar (Mc 6,45-52) por el motivo sobreañadido de la tempestad (6,48a-51b), que recuerda el episodio de la tempestad calmada (4,35-41).

En fin, tenemos la ventaja de poder comparar las dos variantes que ofrecen, por una parte, Mt 8,5-13 = Lc 7,1-10 (el centurión) y, por otra, Jn 4,46b-53. Este último relato, aunque no exento de ampliificaciones joánicas (Jn 4,48-53), tiene buenas posibilidades de ofrecer el núcleo narrativo desarrollado por el episodio sinóptico del centurión de Cafarnaún, en el que el relato de milagro está bastante recubierto por una catequesis edificante<sup>87</sup>.

Pero se trata de posibilidades excepcionales. Lo más frecuente es tener que limitarse a los textos evangélicos y pasar de un salto de esos datos más bien tardíos a los orígenes de la tradición, en la ignorancia de las etapas intermedias. Y, dada la posibilidad de un proceso evolutivo entre estos dos extremos, la empresa resulta comprometida.

No obstante, intentaremos llevarla a cabo presentando las consideraciones que, ante un determinado relato, ofrecen alguna esperanza de orientar al historiador.

1. *Una distinción eventual: relatos ocasionales y relatos con entidad propia.* La expresión «relatos ocasionales» se propone designar unos episodios breves cuyo objetivo es proporcionar marco a una sentencia o un discurso de Jesús. En este caso, R. Bultmann<sup>88</sup> da al conjunto, escena y palabras, el nombre de *apoteagma*. Entre los hechos narrados con tal finalidad, el mismo autor cuenta cinco curaciones<sup>89</sup>. Pero entonces se

<sup>86</sup> Sobre este pasaje, cf. X. Léon-Dufour, *Études d'Évangile*, 183-227; G. Minette de Tillesse, *Secret messianique*, 89-99; M.-E. Boismard, *Synopse des quatre évangiles en français*, II. *Commentaire* (Paris 1972) 255-260; W. Schenk, *Tradition und Redaktion in der Epileptiker-Perikope Mk 9, 13-29*: ZNW 63 (1972) 76-94; G. Theissen, 139-140.

<sup>87</sup> Añádase, por lo que se refiere a la evolución del relato, que Mt y Lc, al ser independientes entre sí, permiten una comparación suplementaria y no menos instructiva; cf. R. Schnackenburg, BZ 8 (1964) 58-88.

<sup>88</sup> *Trad. syn.*, 25-93.

<sup>89</sup> Mc 3,1-6 par.; Lc 14,1-6; 13,10-17; Mt 12,22-37 (cf. Lc 11,14-23; Mc 3,22-30); Mc 2,1-12 par.

plantea el problema de si el elemento narrativo que entra en la composición de esos fragmentos se remonta a los orígenes de la tradición o hay que considerarlo como un producto literario destinado a dar un tinte biográfico a las sentencias de Jesús. En favor de esta última interpretación se pueden alegar el laconismo y la trivialidad de algunas de esas noticias. Así, ¿qué queda, una vez suprimido su entorno, de la curación del hidrópico? Una simple mención. Asimismo, el poseso mudo no hace más que introducir la apología de Jesús a propósito de los exorcismos. Estamos muy lejos de esas historias en que la trama narrativa se extiende a lo largo de toda la perícopa, dando lugar a un relato estructurado y adornado con restos originales, como el poseso de Cafarnaún, el poseso de Gerasa, el sordo tartamudo de la Decápolis, el ciego de Betsaida, por no citar sino los ejemplos más notables.

Sin embargo, a quien quisiera hacer valer la mayor verosimilitud del segundo tipo se le podrían hacer varias objeciones serias. Si bien es cierto que los «apotegmas» utilizan noticias de curación con una finalidad distinta de narrarlas, no se puede considerar la brevedad de una narración como si fuera, por sí misma, signo de una fabricación *ad hoc*: la curación de la suegra de Pedro, que es un episodio autónomo, ¿no aparece también presentada en unas cuantas líneas? Incluso hay que preguntarse si es adecuada la referida distinción entre «relatos ocasionales» y «relatos con entidad propia». Porque, de hecho, existe un género híbrido en el que resulta difícil separar el milagro del discurso. Es lo que sucede con la historia del paralítico de Cafarnaún, donde no hay razones decisivas para estimar adventicio el motivo del perdón de los pecados<sup>90</sup>. Tampoco es seguro que el episodio de la sirofenicia fuera contado alguna vez sin el diálogo en que se expresan las reticencias del judeo-cristianismo frente a los paganos: el conjunto no ofrece indicios suficientes de manipulación<sup>91</sup>.

<sup>90</sup> Contra R. Bultmann, *Trad. syn.*, 29, 263; I. Maisch, *Die Heilung des Gelähmten* (Stuttgart 1971) 26-27, 31, 46-47; T. L. Budesheim, *Jesus and the Disciples in Conflict with Judaism*: ZNW 62 (1971) 190-209, espec. 191. Nótese que, a pesar del escándalo de los fariseos, el poder que aquí se atribuye Jesús no es tan sorprendente como parece: En la Oración de Nabonid, también Daniel perdona los pecados del soberano enfermo; cf. J. T. Milik, *Prière de Nabonide...*: RB 63 (1956) 407-415, espec. 408-409; A. Dupont-Sommer, *Exorcismes*, 254-260.

<sup>91</sup> Cf. Légasse, *L'épisode de la Cananéenne d'après Mt 15,21-28*, en *Mélanges E. Griffe* (BLE) (Toulouse 1972) 21-40, espec. 21-22.

Por lo demás, ¿qué vale el argumento basado en la amplitud y minuciosidad de un relato para determinar su historicidad? Dígallo el lector teniendo en cuenta las siguientes indicaciones.

2. *Lo «vivido» y el colorido local.* Sobre la base de una célebre noticia de Papías, el Evangelio de Marcos fue considerado durante mucho tiempo como un eco de los recuerdos del apóstol Pedro, lo cual explicaría un carácter circunstanciado y lo pintoresco de sus narraciones. Sin que ello signifique un ataque a esta generosa opinión, señalemos que la abundancia de detalles en el tipo de literatura que nos ocupa no puede proporcionar al historiador una garantía absoluta: como ha señalado certeramente X. Léon-Dufour<sup>92</sup>, «sólo con mucha prudencia... puede [el historiador] fundar sobre el argumento de la 'minuciosidad' el valor histórico de un testimonio ocular; la imaginación de los narradores es muy fértil en Oriente... Este argumento vale sin duda, pero únicamente cuando, una vez situado el texto en el contexto vital que le dio origen, se ha podido apreciar el grado de confianza histórica que merecen los autores».

En efecto, ¿se puede admitir que Jesús calmó realmente una tempestad en el lago de Tiberíades porque se diga que el mismo Jesús dormía sobre un cojín en la popa de la barca (Mc 4,38)? La descripción del poseso de Gerasa tiene indudablemente un marcado colorido, lo mismo que la escena de los dos mil cerdos que se precipitan en el lago desde lo alto de un acantilado. También cabe admirar las indicaciones psicológicas repartidas en el episodio de la hemorroísa. No obstante, un narrador popular era capaz de sacar todo esto de su propio genio.

Lo mismo sucede cuando a lo «vivido» se añaden rasgos «palestineses». Jesús cura en una sinagoga, una enferma toca el «borde» de su vestidura, se hace un agujero en la terraza de una casa para poner a un paralítico junto a Jesús... Se ofrecen datos geográficos: Genesaret, Cafarnaún, Betsaida, Dalmanuta, la «región de Tiro y Sidón»... Por último, el evangelio conserva algunas expresiones en su forma aramea: *talitha kum* (Mc 5,41), *effata* (7,34). ¿Qué se puede deducir de estos detalles? Simplemente que los relatos en cuestión no fueron elaborados en Roma o en Alejandría, sino que se remon-

<sup>92</sup> *Études d'Évangile*, 173.

tan en definitiva al ámbito palestinese. Pero esto no es algo que garantice la transcripción de acontecimientos reales: ¿por qué un autor de lengua aramea<sup>93</sup> no pudo inventar una leyenda en honor de Jesús recordando su acción terapéutica en el país de Israel?

3. *Curaciones «mágicas» y curaciones autoritarias.* La originalidad de Jesús con respecto a su ambiente sirve ocasionalmente de criterio para determinar los elementos históricos de los evangelios. Pero también se da lo contrario: en cuanto a reflejar la realidad tendrían más probabilidades los relatos y las palabras que, alejándose de las concepciones cristianas, presentan un aspecto arcaico, indicio de un origen prepascual<sup>94</sup>. Sin menospreciar ninguna de estas dos piedras de toque, hay que reconocer que no son infalibles, especialmente en el caso de los relatos de milagro.

Es inútil insistir en el dominio que Jesús muestra cuando, con una palabra, expulsa los demonios y cura a los enfermos<sup>95</sup>; esta actitud, que le diferencia de los taumaturgos de la época, no está al abrigo de toda sospecha. En este punto pudo intervenir la fe cristológica de la Iglesia porque le repugnara concebir al Hijo de Dios como un curandero popular. Además, esta característica no es constante. A veces Jesús, a la manera de algunos rabinos taumaturgos<sup>96</sup>, ora antes de hacer un milagro<sup>97</sup>. En el episodio del ciego de nacimiento no cura por sí

<sup>93</sup> A la inversa, el hecho de que un texto resulte haber sido redactado exclusivamente en griego no demuestra que los acontecimientos narrados deban ser ficticios. Pero tengamos cuidado con el abuso de los «aramaismos» en el estudio de los evangelios. De por sí no constituyen una prueba de autenticidad histórica. Una erudición preocupada por hallar el máximo sobre el Jesús de la historia saca partido de todo, con perjuicio del no técnico inclinado a dejarse deslumbrar.

<sup>94</sup> Resumen de las opiniones en M. Lehmann, *Synoptische Quellenanalyse und die Frage nach dem historischen Jesus* (Berlín 1970) 178-186.

<sup>95</sup> A propósito de las resurrecciones (hija de Jairo, Naín, Lázaro) recordemos que en sí no constituyen un hecho único: según la Biblia, Elías y Eliseo también resucitaron muertos (1 Re 17,17-24; 2 Re 4,8-37), lo mismo que algunos rabinos según la leyenda judía; cf. P. Fiebig, *Jüdische Wundergeschichten*, 36-38; P. Billerbeck, I (1956) 560; H. van der Loos, *Miracles*, 559-560. Apolonio de Tiana (VA IV, 45) devolvió la vida a una joven desposada, si bien, según el biógrafo, la muerte podía ser aparente: cf. *supra*, 116, nota 33; A. George, *supra*, 104-107.

<sup>96</sup> Cf. *infra*, 136-138, y K. Hruby, *supra*, 83-84.

<sup>97</sup> Jn 11,41s; cf. Mc 9,29. Tal vez Juan haya querido evitar el «escándalo» de esta oración insistiendo en su intención edificante con vistas a los

mismo, sino que envía al enfermo a sumergirse en la piscina de Siloé (Jn 9,7). Se necesitan dos momentos para que recobre la vista el ciego de Betsaida; más aún, Jesús emplea con él unos medios terapéuticos que se relacionan con la medicina de la época<sup>98</sup>. En el caso del sordo tartamudo, el procedimiento es aún más complejo: dedos en los oídos, saliva sobre la lengua, suspiro de Jesús.

Estos últimos ejemplos no son despreciables. Sería apresurado pensar, como Calvino<sup>99</sup>, que tales procedimientos tenían simplemente un alcance alegórico y que Jesús los empleaba para suscitar la fe en los milagros, cuando la curación se operaba en realidad por su sola palabra. Además de que ésta no interviene siempre<sup>100</sup>, cabría ver en esos pasajes el residuo de una tradición auténtica, más creíble que aquella en que Jesús se comporta con la superioridad de una persona segura de sus poderes divinos.

Pero también aquí debemos preguntar si poseemos una garantía que autorice a conceder la primacía a la curación popular e incluir el otro tipo entre las invenciones del cristianismo naciente. El hecho de que Mateo y Lucas hayan podido dejar a un lado, por escrúpulo teológico, los dos relatos de Marcos en que Jesús se comporta como un curandero de aldea (Mc 7,33-34; 8, 23-25) no permite concluir que Marcos sea en este punto el testigo de la historia. Este evangelista, cuyo gusto por el ornato narrativo es bien conocido, pudo utilizar adornos procedentes del género anecdótico e inspirarse en las prácticas ambientales<sup>101</sup>.

4. *Esquematismo y empleo de un modelo.* R. Bultmann<sup>102</sup> ha señalado con acierto que la Antigüedad conocía un «estilo de historias de milagro» al que no fueron ajenos los evangelistas. Sin perjuicio de las variantes que caracterizan este tipo de literatura, los episodios evangélicos presentan analogías, en cuanto

oyentes. Cf. A. Loisy, *Le Quatrième Évangile* (París 1903) 651, y R. Schnackenburg, *Jobannes II*, 159.

<sup>98</sup> Como Vespasiano, según Tácito, *Hist.* IV, 81, y Suetonio, *Vesp.* 7. Sobre el papel de la saliva en los procedimientos médico-mágicos de la época, cf. H. van der Loos, *Miracles*, 306-311.

<sup>99</sup> *In Novum Testamentum commentarii II* (ed. A. Tholuck; Berlín 1838) 96. En el mismo sentido, Billerbeck, II, 17.

<sup>100</sup> En Mc 8,23. Jesús se limita a preguntar al ciego si ve algo; según Jn 9,7, no hace más que enviar al ciego a la piscina de Siloé.

<sup>101</sup> J. Jeremias, *Théologie I*, 115-118, considera la ausencia de tópico como un signo de antigüedad.

<sup>102</sup> *Trad. syn.*, 273-279.

al esquema de conjunto y a una serie de motivos, no solamente unos con otros, sino también con múltiples relatos análogos de procedencia judía o pagana<sup>103</sup>. ¿Habrá que deducir de esta falta de originalidad que la obra de los narradores cristianos es de naturaleza puramente literaria? La respuesta es negativa porque, tratándose de narrar milagros, el autor inicial difícilmente podía escapar a las leyes del género, pero eso no significa necesariamente que no deba nada a la historia<sup>104</sup>. Además se ha tendido con frecuencia a forzar el paralelismo. Así, según R. Bultmann<sup>105</sup>, los episodios del centurión de Cafarnaún y de la sirofenicia no serían sino variantes que ilustran «la idea de que Jesús auxilió incluso a los paganos», una prueba más que permitiría ver en ambos casos «escenas ideales que es preciso considerar como creaciones de la comunidad». Sin embargo, estos contactos, que se advierten fácilmente en los sinópticos (especialmente Mateo), se reducen a muy poco cuando, utilizando su versión joánica (Jn 4,46b-54), se intenta buscar la forma inicial del primer episodio. Por tanto, aun admitiendo que se hayan dado imitaciones en el curso de la transmisión, la autonomía de los dos relatos resulta suficientemente fundada.

La prudencia es todavía más justificable cuando se trata de rasgos singulares y, a la vez, sin relación con las convicciones de la comunidad cristiana. Un ejemplo<sup>106</sup>: ¿es esquemático el hecho de que, en los sinópticos, Jesús no tome nunca la iniciativa de las curaciones que opera? ¿tenemos ahí una razón para afirmar que tal detalle no responde a la realidad? Podemos admitir que la repetición de esta actitud original obedece a un recuerdo sólidamente arraigado en la tradición y constituye un testimonio de que Jesús no intentaba hacer de sus curaciones un instrumento de propaganda.

Pero miremos fuera de los evangelios para comprobar la semejanza entre los relatos de milagro evangélico y los que hallamos en la Biblia o en la literatura profana, judía o pagana. ¿No es prueba de artificio la excesiva fidelidad a un modelo?

Es un hecho que Lucas compuso el episodio de la viuda de

<sup>103</sup> Resumen de los motivos en G. Theissen, 57-89; cf. X. Léon-Dufour, *Estructura y función del relato de milagro*, *infra*, 282-288.

<sup>104</sup> Cf. las oportunas reflexiones de F. Mussner, *Ipsissima facta Jesu?*, col. 180.

<sup>105</sup> *Trad. syn.*, 57-58.

<sup>106</sup> Cf. F. Mussner, *ibid.*; X. Léon-Dufour, *infra*, 290-291.

Naín y el de Tabita teniendo presentes las resurrecciones operadas por Elías y Eliseo<sup>107</sup>. Asimismo, en las curaciones de los diez leprosos y del ciego de nacimiento se descubren al trasluz reminiscencias de la historia de Naamán (2 Re 5). Pero este fenómeno, frecuente en los evangelios y en los Hechos, no obliga a ver en tales casos «un mito mesiánico nacido del mito de los profetas del Antiguo Testamento»<sup>108</sup>. Lucas ha dado claramente a sus relatos de la conversión de Pablo un color bíblico y ha recurrido a los profetas para componer el discurso que Cristo dirige a su apóstol<sup>109</sup>. Sin embargo, según la opinión casi común, no es posible negar toda realidad al acontecimiento del camino de Damasco. ¿Por qué adoptar una actitud inversa cuando se da la misma operación en los evangelios?

Quedan los casos en que el paralelismo se extiende a los relatos de milagro ajenos a la Biblia. Quizá sorprenda descubrir que el final lucano de la historia del centurión (Lc 7,10) evoca casi literalmente el relato de una curación de Epidauro<sup>110</sup>. Pero el contacto se reduce a poca cosa: Lucas, que parece haber utilizado Mc 7,30, pudo reproducir un lugar común de los relatos helenísticos de milagro; por lo demás, las dos narraciones difieren demasiado para admitir entre ellas una relación directa o para considerarlas como variantes<sup>111</sup>.

Es más importante la semejanza que se da entre la versión joánica del mismo episodio (Jn 4,46b-54) y el relato de un milagro atribuido al rabino taumaturgo Hanina ben Dosa. Leamos el texto<sup>112</sup>: «Sucedió una vez que el hijo de Rabbán Gamaliel

<sup>107</sup> 1 Re 17,8-24; 2 Re 4,18-36. Cf. M. Saillard, *Miracles*, 162-169; también M. Carrez, *supra*, 52-53.

<sup>108</sup> D. F. Strauss, *Vie de Jésus II* (París s.f.) 194.

<sup>109</sup> Cf. G. Lohfink, *La conversion de saint Paul* (París 1967) 77-92.

<sup>110</sup> Cf. R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros* (Leipzig 1931) n.º 23. Se trata de una madre cuya hija está enferma de hidropepsia. El texto, citado por A. George, *supra*, 98-100, concluye: «Después de ver este sueño, [la madre] volvió a Lacedemonia y halló a su hija restablecida; ésta había tenido el mismo sueño». Compárese con Lc 7,10: «Y los enviados, al volver, hallaron al esclavo restablecido»; A. George, *supra*, 97-101, cita otros textos.

<sup>111</sup> En el relato de Epidauro no hay taumaturgo: el dios actúa directamente. Además se supone que él se traslada al lugar en que reside la enferma: no se trata, pues, de curación a distancia propiamente dicha. Sobre la diversidad de propósito que distingue los datos evangélicos de los testimonios relativos a las curaciones de Epidauro, cf. G. Theissen, 280.

<sup>112</sup> La siguiente traducción responde al Talmud babilónico, *Berakot* 34b. La misma historia figura, con algunas variantes, en el Talmud palestinese, *Berakot* V, 9d, 21.

cayó enfermo. Este envió dos alumnos de los sabios a R. Hanina ben Dosa. Tan pronto como [R. Hanina] los vio, subió a la habitación de arriba e imploró en favor de él (Gamaliel) a la Misericordia (= Dios). Al bajar, les dijo: 'Id, *la fiebre lo ha abandonado*'. Le preguntaron: '¿Eres profeta?' El les respondió: 'No soy profeta ni soy hijo de profeta (Am 7,14), pero he aprendido [por experiencia] que, si mi oración fluye en mi boca, [el enfermo] es favorecido; si no, sé que es rechazado'. Ellos se sentaron, escribieron y anotaron la *hora* exacta. Cuando volvieron a Rabbán Gamaliel, éste les dijo: '¡Por el culto! No habéis quitado ni añadido, pero el hecho ha acontecido así: *a la misma hora* [que habéis anotado] *la fiebre lo abandonó* y nos pidió de beber'».

Aunque aquí la curación se opera por la oración, tiene lugar a distancia, como en el evangelio. Además hay ciertos detalles y fórmulas que coinciden: en ambos casos se trata de un *hijo* que tiene *fiebre*; la indicación de la *hora* es común y se expresa en términos idénticos<sup>113</sup>. Aquí parece plausible un intercambio de rasgos legendarios<sup>114</sup>, lo cual podría confirmarse por lo que sabemos de las relaciones entre los cristianos de Palestina y el judaísmo fariseo durante los años que precedieron a la guerra judía<sup>115</sup>. ¿Obliga esto a negar al episodio del oficial real toda

<sup>113</sup> Nótese «a la misma hora» (*be-ʿotah šaʿah*) = *en ekéine te hóra* (Jn 4, 53); «la fiebre le abandonó» (*ḥalaṣto ḥammah*) = *aphéken autón ho pyretós* (Jn 4,52).

<sup>114</sup> Se podría pensar también en una imitación paralela de algún relato haggádico, pero falta el tercer testigo.

<sup>115</sup> La figura de Hanina ben Dosa, rabino taumaturgo de la primera época tanaíta (vivió en Galilea antes y después del año 70), fue «recuperada» por el rabinato fariseo. Ahora bien, antes del 70 no se registra ningún conflicto sistemático entre esta ala del judaísmo y el movimiento cristiano de Palestina. Además de la tolerancia de Gamaliel (cf. Hch 5,34-39), debemos recordar que, entre la persecución de Agripa en el 44 y la ruina del 70, se conoce un solo caso de violencia anticristiana: el martirio de Santiago, hermano del Señor, el año 62. El acto fue perpetrado por orden del sumo sacerdote saduceo Ananos, quien, según Josefo (*Ant.* XX, 201), fue desautorizado por «los habitantes de la ciudad más moderados y exactos (*akribéis*) en la observancia de la ley». Este testimonio del historiador judío tiene más valor que el de Hegesipo (Eusebio, *Hist. ecles.* II, 23, 10.12), que atribuye el martirio de Santiago a los «escribas y fariseos» por una especie de asimilación del discípulo al Maestro. Además, los celosos de la ley mencionados por Josefo eran muy probablemente fariseos: Josefo, que era de los suyos, alaba en su *Autobiografía* (12 y 191) la «exactitud» (*akribéia*) que mostraban en las prácticas legales. Sobre Hanina ben Dosa, véase A. Büchler, *Types of Jewish-Palestinian Piety from 70 B.C.E. to*

verosimilitud histórica? Una respuesta afirmativa sobre la única base de los contactos mencionados parece arbitraria: el relato cristiano no puede considerarse como un simple calco del relato judío. Por una parte, existe en el evangelio otro relato de curación a distancia, la sirofenicia, que no tiene ninguna relación concreta con la *haggadah* judía. Por otra, los puntos comunes a los episodios del oficial real y del rabino taumaturgo afectan solamente al final del primer relato<sup>116</sup>. Da más bien la impresión de que un relato ya constituido en la tradición cristiana fue retocado posteriormente con elementos del fondo legendario judío.

¿Se desprende de las observaciones precedentes un testimonio de fracaso? Decididamente no. Lo que se desprende es una lección. Teniendo en cuenta el género singular de la literatura evangélica y el relativo éxito de los diversos tipos de verificación, el historiador debe abordar el texto desde el mayor número posible de ángulos diferentes: sólo así puede esperar reunir una «convergencia de indicios»<sup>117</sup> que creen un efecto global capaz de llevar a una decisión a favor o en contra de la historicidad.

También hay que tener cuidado con las posturas personales y no forzar la máquina para que proporcione, de grado o por fuerza, lo que se ha deseado de antemano; en una palabra, es preciso guardarse del condicionamiento previo. A este fin van encaminadas las reflexiones que siguen.

## V. RIESGOS DE LA OPCION PREVIA

«Los trabajos de los últimos cien años sobre Jesús aparecen tan tocados de subjetivismo que la investigación debe tender

70 C.E. *The Ancient Pious Men* (reimpr., Nueva York 1968); G. Vermès, *Post-Biblical Jewish Studies* (Leiden 1975) 178-224. Aun admitiendo que existen semejanzas entre Jesús y Hanina, es preciso notar que Jesús, por su predicación escatológica, se distingue radicalmente del *basid* que, en el siglo I de nuestra era, edificaba a sus compatriotas por su pobreza y sus milagros.

<sup>116</sup> El hecho de que en Juan se trate de un hijo no se debe necesariamente a influencia del relato judío. Este detalle se da también en los sinópticos (Mt 8,6.8.13; Lc 7,7), donde aparece el término equívoco *páis* (niño o esclavo).

<sup>117</sup> J. Delorme, *Des évangiles a Jésus* (París 1972) 93.

a la modestia. La crítica no existe al margen del crítico, lo mismo que el violín no suena sin el violinista»<sup>118</sup>.

En efecto, si hay alguna esperanza de salir del actual callejón sin salida, ésta depende tanto de una reforma de la técnica cuanto de una reforma del técnico. Cada cual debe, por tanto, preguntarse sobre sus disposiciones personales cuando aborda el problema de Jesús desde el ángulo de la historia.

Por lo que se refiere al conjunto del contenido evangélico, es preciso sin duda rechazar las opciones categóricas que, basadas en una mentalidad superficialmente hipercrítica o en un espíritu fundamentalista, impugnan o aceptan todo en bloque. Tales opciones no son científicas y obedecen a un puro espíritu de demolición o a un pánico conservador.

Pero hay otras posturas que tienen apariencia de seriedad científica y, sin embargo, están muy lejos de serlo. ¿Por qué, por ejemplo, un exegeta tan respetable como Windisch<sup>119</sup> cree que es preciso afirmar *a priori* la fidelidad de la tradición evangélica, a menos que se demuestre científicamente lo contrario en cada caso particular? ¿Por qué razón, en el extremo contrario, E. Käsemann llega a declarar que «ya no podemos suponer de manera general la autenticidad de la tradición sinóptica sobre Jesús... de modo que lo que debemos controlar y probar no es la eventual inautenticidad, sino la autenticidad de cada pasaje» y que «lo que se debe demostrar hoy no es la legitimidad de la crítica, sino sus límites»?<sup>120</sup> ¡Curioso contraste entre unos técnicos de cuya sinceridad y erudición no cabe la menor sospecha! Esto nos invita a preguntar por la objetividad de declaraciones tan categóricas. ¿No habrá en ellas algo de lo que F. Mussner llama «lo arbitrario de las intuiciones geniales», las cuales, condenadas al fracaso, «celebrarían su triunfo macabro»?<sup>121</sup>.

A propósito de los relatos de milagro, hallamos tres tipos de actitudes mal controladas que comprometen la objetividad de la investigación histórica.

1. *Condicionamiento religioso o filosófico-religioso*. Una primera categoría de espíritus acepta como históricos los milagros

<sup>118</sup> *Ibid.*, 88.

<sup>119</sup> *Der geschichtliche Jesus*: TRu 13 (1910) 163-182, 199-220, espec. 177.

<sup>120</sup> *Le problème du Jésus historique*, en *Essais exégétiques* (Neuchâtel 1972) 145-173, espec. 162.

<sup>121</sup> *Ipsissima facta Jesu?*, col. 183.

de Jesús porque están narrados en los evangelios y tienen por autor al propio Jesús. En la base de este trato de favor es fácil descubrir un deseo de apoyar, justificar o reforzar una creencia. Se considera o al menos se siente la verdad histórica como una condición para la fe, concediendo a esta verdad la máxima amplitud, la única que parece estar de acuerdo con el carácter sagrado del Nuevo Testamento y con la divinidad de Jesús. A esta búsqueda positiva de seguridad se añade, por vía de consecuencia, una desvalorización sistemática de los relatos de contenido análogo cuando los protagonistas no son Jesús ni los apóstoles. Se piensa así que «es posible afirmar que ninguno de los hechos de la documentación helenística y rabínica presenta suficientes garantías de autenticidad para poder reconocer en él los rasgos de un solo verdadero milagro»<sup>122</sup>.

Pero un motivo similar puede llevar a una conclusión inversa. Podemos preguntarnos si Bultmann<sup>123</sup> habría podido escribir que «la mayor parte de los relatos de milagro narrados en los evangelios son leyendas, o al menos están embellecidos de forma legendaria», si no hubiera admitido como punto de partida que hoy es inconcebible una intervención divina ajena a las leyes de un mundo entendido como una unidad cerrada y regida por un determinismo absoluto —es decir, un *Mirakel* (distinto del *Wunder*)— y si no hubiera estado convencido de que quien piense lo contrario merece ser tachado de racionalista, porque considera la acción de Dios como una realidad «mundanamente» controlable.

2. *Condicionamiento experimental vulgar*. Otra manera de reaccionar ante los relatos de milagro es la típica del «hombre de la calle» (¿y quién de nosotros no lo es en ciertos momentos?). Este establece espontáneamente una distinción entre los relatos de acuerdo con su contenido: una curación taumática resultará menos inverosímil que el hecho de calmar una tempestad. La razón es sencilla: el segundo fenómeno no ha sido observado nunca ni directamente ni por un testigo reciente y digno de crédito, y se dice con el «lector sensato» de Hume: «Es raro... que tales acontecimientos prodigiosos no sucedan nunca

en nuestros días»<sup>124</sup>. Sin embargo, es posible señalar, al menos a través de informes escrupulosamente comprobados (pensemos en la actual *Oficina de Consultas* de Lourdes), tal o cual curación que la ciencia médica se confiesa incapaz de explicar. Así, pues, el punto de referencia es lo que sucede actualmente, y se razona en virtud del axioma según el cual, en el terreno de lo insólito, en otro tiempo no pudo acontecer nada que paralelamente no tenga lugar hoy. Es la actitud de los fariseos de Jerusalén, a juzgar por Jn 9,32: «Jamás se oyó decir que nadie haya abierto los ojos a un ciego de nacimiento».

Pocos de nuestros contemporáneos superan este empirismo, sin siquiera elevar el axioma en cuestión al plano de la conciencia. No es igual el caso de quienes abordan los relatos de milagro y los juzgan a partir de una teoría.

3. *Condicionamiento científico*. El exegeta cedería en este punto la pluma a los científicos para que dijeran si todavía hay entre ellos alguien que tenga en cuenta las «leyes de la naturaleza», el «determinismo». Es cierto que los científicos no parecen haber perdido la esperanza de llegar a una teoría unitaria que «se base en grandes principios válidos para todos los fenómenos naturales (por ejemplo, el principio de conservación de la energía) y deduzca de ellos una gran ley general de la naturaleza»<sup>125</sup>. Otros, en cambio, estiman que no es posible hablar ya de «ley» en el sentido ordinario del término. Pero la mecánica de Laplace ha pasado a la historia, y ningún científico posee hoy la regla que permita una previsión absoluta de los fenómenos.

¿Triunfará entonces el defensor de la historicidad de los relatos de milagro? En realidad, se equivocaría si pensara que tiene un aliado en el hombre de ciencia. El margen de probabilidad que el primero está dispuesto a admitir no corre el riesgo de tener la misma extensión en el segundo. «Ni la relatividad ni la mecánica cuántica han cambiado todavía nada en esas enormi-

<sup>124</sup> Citado por E. y M. L. Keller, *Miracles in Dispute* (1969) 63. La objeción era formulada ya por la Antigüedad clásica: en el *Philopseudes* de Luciano, uno de los dos interlocutores, Tiquiades, refiere «un montón de historias increíbles y fabulosas» que escuchó con ocasión de sus visitas, si bien muestra su escepticismo al respecto: «Yo lo creería si hubiera visto alguno de los encantamientos eficaces. Pero, como no lo he visto, me perdonarás, espero, que no tenga los ojos tan penetrantes como vosotros» (parágrafos 5 y 15).

<sup>125</sup> J. E. Charon, *L'homme et l'univers* (París 1974) 201.

<sup>122</sup> L. Sabourin, «*Miracles*» *hellénistiques*, 306.

<sup>123</sup> R. Bultmann, *Jésus. Mythologie et démythologisation* (París 1968) 149. Cf. id., *Problème*, 240-257; también X. Léon-Dufour, *supra*, 23.

dades científicas (entendiendo la palabra 'enormidad' en su sentido etimológico de 'cosa violentamente situada al margen de la regla') que serían un cuerpo que deja de obedecer a la ley de la caída de los cuerpos o un cuerpo material que desafía el equilibrio energético»<sup>126</sup>.

Un verdadero científico, suponiendo que llegue a observar este último tipo de fenómeno, tendrá que limitarse a confesar su incapacidad de incluirlo en su síntesis científica. Por el contrario, su respuesta será tajante cuando se trate de un hecho que aparece en un relato, sobre todo en un relato antiguo. «Sobre este punto —escribe D. Dubarle— tengamos el valor de reconocer que pocos relatos de acontecimientos milagrosos tienen un carácter que les permita mantenerse ante las exigencias más normales del espíritu científico. En el plano de la física en que está situado, el autor de las presentes líneas no conoce ninguno que pueda figurar decentemente en los informes de una academia de ciencias honesta»<sup>127</sup>.

Después de estas consideraciones surge una pregunta: si el condicionamiento previo corre el riesgo de pervertir la investigación, ¿se la puede eliminar? Nadie ignora hoy que una investigación que se creyera puramente objetiva sería ilusoria. Sin caer en el *relativismo* teórico<sup>128</sup>, el historiador ha tomado conciencia de la *relatividad* de sus apreciaciones, entiende su búsqueda como un combate, ante todo consigo mismo, combate del que, como Jacob en el vado del Yabboq, «sale con un agudo sentimiento de sus límites, de su debilidad, de su humildad»<sup>129</sup>.

La lucidez y la modestia, esas virtudes fundamentales del historiador, tienen un papel que desempeñar cuando éste debe pronunciarse sobre la realidad fáctica de los milagros del evangelio. Por lo demás, el inevitable condicionamiento previo no tiene por qué falsear automáticamente los resultados. Con tal que el investigador se guarde con respecto a él de un comportamiento esquizofrénico dogmatizándolo, puede orientarle y ayudarle a elegir; la conciencia de este condicionamiento librará de afirmaciones o negaciones demasiado rotundas.

<sup>126</sup> D. Dubarle, *L'attitude du savant chrétien en face du fait merveilleux*: LV n.º 33 (1957) 44.

<sup>127</sup> *Ibid.*, 49-50.

<sup>128</sup> Sobre esta corriente, cf. A. Aron, *La philosophie critique de l'histoire* (París 1969).

<sup>129</sup> H.-I. Marrou, *De la connaissance historique* (París 1966) 56.

Así, una penetración mayor de la personalidad de Jesús favorece más bien la presente investigación: habiendo examinado lo mejor posible los rasgos de su fisonomía religiosa, el historiador estará en condiciones de conceder más peso a ciertos relatos de milagro de los evangelios canónicos que a las anécdotas contadas en los evangelios apócrifos. Lo mismo sucede con la creencia. Después de todo, «la simpatía y el espíritu crítico no son de por sí contradictorios», con tal que mi protagonista «no se confunda con mi sueño»<sup>130</sup>. En cambio, el rechazo o la alergia ante la dimensión religiosa pueden llevar a una interpretación insuficiente, si el personaje estudiado, por ejemplo Jesús, es considerado haciendo abstracción de rasgos esenciales.

Por otra parte, la experiencia de lo insólito y, con mayor razón, una auténtica competencia científica, lejos de impedir la libertad de juicio, ayudan al estudio de los relatos de milagro al introducir en él una reserva de buena ley. Y no es racionalista quien somete preferentemente a la duda crítica la historicidad de un «milagro sobre la naturaleza», mientras se muestra menos reticente ante un exorcismo de curación. La ciencia, que se opone a las rupturas de uniformidad en el orden del cosmos, reacciona de otro modo ante el sector más complejo y todavía misterioso de las relaciones psico-fisiológicas, de la parapsicología y de los fenómenos telepáticos<sup>131</sup>. Cuando adopta esta doble actitud ante los relatos de milagro, el hombre de hoy hace honor a sí mismo, sin que ello signifique fatalmente un atolladero en el plano de la objetividad.

#### CONCLUSION

1. Tanto el contexto sociocultural como el género literario de los evangelios exigen un examen crítico de los relatos de milagro por parte de quien desee pronunciarse sobre su historicidad. Una aceptación *a priori* de esta última iría contra lo que el espíritu humano puede hoy reivindicar como uno de sus derechos más estrictos y, si el hombre es creyente, como condición de un paso en el que compromete todo su ser.

<sup>130</sup> *Ibid.*, 99.

<sup>131</sup> Según esto, podemos preguntarnos si R. Bultmann (*Trad. syn.*, 58) hizo bien en escribir que «apenas se hallaría alguien que sostuviera la historicidad de las curaciones a distancia»; cf. X. Léon-Dufour, *infra*, 333, nota 108.

2. Por ello, todo juicio de historicidad sobre los milagros de Jesús debe estar inspirado e ir acompañado por una gran modestia. Hay una evidencia global insoslayable: Jesús se presentó ante sus contemporáneos como un taumaturgo dotado de poderes extraordinarios. En cuanto a los diversos episodios, el historiador deberá escrutar cada perícopa evangélica utilizando el máximo de criterios, pero sin olvidar el interés que le guía. Sólo así puede garantizar realmente sus conclusiones.

3. En cualquier hipótesis, el historiador no pasará de un grado relativo de probabilidad, como es de esperar de la ciencia histórica. Si es así, el cristiano se pregunta: ¿se puede decir todavía que la misión y la naturaleza humana de Cristo fueron *probadas* por sus milagros? Los relatos evangélicos, ricos en enseñanzas, son un instrumento delicado en manos del apologeta deseoso de explotar su realidad fáctica. Pero esto es otro asunto, que escapa al proyecto perseguido en el presente estudio.

## PARTE SEGUNDA

### LECTURAS DE UN RELATO

*Marcos 5,1-20*

*Durante el Congreso que dio origen a la presente obra pareció indispensable no limitarse, en el examen de los textos neotestamentarios sobre los milagros de Jesús, al estudio de las situaciones vitales (parte primera) y a la exposición de las síntesis peculiares de cada evangelista (parte tercera). Era preciso ensayar las diversas maneras de leer los textos, dado que el enfoque clásico ha sido puesto recientemente en tela de juicio por otros procedimientos. De ahí que hayamos elegido un texto difícil, sobre el que puede trabajar la sagacidad de los defensores de las distintas maneras de abordar el texto.*

*Ni qué decir tiene que el objetivo no es buscar una coordinación de los diversos métodos. No se trata de eso, pues cada lectura vale en el nivel en que se sitúa. Tampoco hay que conceder un derecho exclusivo a la lectura de acuerdo con una orientación determinada, negando todo valor a los demás métodos.*

*Por eso, tras una lectura derivada del análisis semiótico y una aproximación psicoanalítica, hemos procurado presentar una confrontación con la lectura clásica del mismo texto. Si se da, en efecto, alguna urgencia en el campo de la exégesis, es la de no ceder al vértigo de este o aquel método que pretende ser exclusivo a costa de los demás. Si es indispensable situar el propio método preferido con respecto a los métodos llamados clásicos, esto no significa que lo clásico haya caducado, ni mucho menos.*

#### MARCOS 5,1-20

<sup>1</sup> Y llegaron a la otra orilla del mar, al país de los gerasenos.  
<sup>2</sup> Y, habiendo salido él de la barca, vino inmediatamente a su encuentro, (saliendo) de los sepulcros, un hombre con espíritu impuro, <sup>3</sup> que tenía su morada en los sepulcros y al que nadie, ni siquiera con una cadena, podía sujetar, <sup>4</sup> porque a menudo lo habían sujetado con grillos y cadenas, y él había roto las cadenas y quebrado los grillos, y nadie tenía fuerzas para dominarlo. <sup>5</sup> Y sin cesar, noche y día, en los sepulcros y en las montañas, lanzaba gritos y se desgarraba con piedras. <sup>6</sup> Y, viendo a

Jesús de lejos, corrió y se prosternó ante él <sup>7</sup> y, gritando con fuerte voz, dijo: «¿Qué a ti y a mí, Jesús, hijo del Dios altísimo? Te conjuro por Dios, no me atormentes». <sup>8</sup> Pues Jesús le decía: «¡Sal, espíritu impuro, de este hombre!». <sup>9</sup> Y le preguntaba: «¿Cuál es tu nombre?» Y él dijo: «Legión es mi nombre, porque somos muchos». <sup>10</sup> Y le suplicaba insistentemente que no los mandara fuera de la región. <sup>11</sup> Había allí, hacia la montaña, una gran piara de cerdos hozando. <sup>12</sup> Y le suplicaron diciendo: «Mándanos a los cerdos, para que nos metamos en ellos». <sup>13</sup> Y él se lo permitió. Y los espíritus impuros, habiendo salido, se metieron en los cerdos, y la piara se precipitó desde lo alto del acantilado en el mar, unos dos mil, y se ahogaban en el mar. <sup>14</sup> Y los que los guardaban huyeron y anunciaron (aquello) en la ciudad y en el campo. Y vinieron a ver lo que había sucedido. <sup>15</sup> Y vienen junto a Jesús y contemplan al endemoniado sentado, vestido y en su juicio, el que había tenido la Legión, y se asustaron. <sup>16</sup> Y los que habían visto les contaron cómo había sucedido (aquello) y lo de los cerdos. <sup>17</sup> Y se pusieron a suplicarle que se fuera de su territorio. <sup>18</sup> Y, mientras él subía a la barca, el que había estado endemoniado le suplicaba que lo dejara estar con él. <sup>19</sup> Y él no le dejó, sino que le dijo: «Ve a tu casa junto a los tuyos y anúnciales todo lo que el Señor ha hecho por ti y que te ha hecho misericordia». <sup>20</sup> Y él se fue y se puso a proclamar en la Decápolis todo lo que le había hecho Jesús, y todos se admiraban.

## CAPITULO VI

## ENSAYO DE ANALISIS SEMIOTICO

por J. CALLOUD, G. COMBET, J. DELORME

El relato de Mc 5,1-20, en que Jesús aparece frente a un poseso, unos cerdos y los habitantes del país de los gerasenos, suele considerarse como un relato de milagro. Nosotros nos proponemos, gracias a unos modelos elaborados al efecto, describir cómo y por medio de qué dispositivo interno este relato puede leerse y hace sentido.

¿A qué viene este trabajo en una obra de orientación exegética y teológica y que se refiere al conjunto de los milagros evangélicos? Si un estudio semiótico se propusiera analizar esa colección de textos, daría por resultado una obra muy distinta<sup>1</sup>. Y no es seguro que llegara a configurar la colección en un «corpus» homogéneo cuyas piezas fuesen variantes de un mismo modelo. En todo caso mostraría el carácter empírico de lo que llamamos un género o forma literaria.

Aquí tenemos que limitarnos a ilustrar una problemática y un método a propósito de un texto particular<sup>2</sup>. Lo que en él se puede ver como «milagroso» no será considerado como tal. Desde el punto de vista del funcionamiento textual de la significación, este aspecto no puede gozar de favor *a priori*. Ello correría el riesgo de eclipsar el conjunto de las relaciones que entretejen un texto en el que no todo es «milagroso». Destacando esas relacio-

<sup>1</sup> Cf. G. Combet, *Les récits de guérison dans la littérature évangélique*, tesis mecanografiada de la Escuela de Estudios Superiores en ciencias morales, 2 vols. (París 1975).

<sup>2</sup> Este estudio es fruto de un trabajo de seminario que se lleva a cabo en el Centro para el análisis del lenguaje religioso (25, rue du Plat, Lyon). Otros textos, relatos de milagro y parábolas, son analizados y comparados desde el punto de vista de la aparición de sentido en la obra *Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique* (París 1977), que aparecerá próximamente en Ediciones Cristiandad con el título de *Signos y parábolas. Semiótica y texto evangélico*.

nes, el análisis semiótico puede aclarar la organización de un universo lingüístico en el que cabe el vocablo «milagro».

Distinguiremos dos niveles de análisis<sup>3</sup>. Así como el sentido de una frase es fruto, a la vez, de su construcción gramatical y del vocabulario que ésta utiliza, así también en todo relato hay un armazón que articula unos valores semánticos representados por los personajes (un «endemoniado», un «espíritu», unos «guardianes»..., definidos por lo que son y hacen), los lugares («la otra orilla del mar», «los sepulcros», «las montañas»), los acontecimientos, las acciones («entrar», «salir», «conjurar», «suplicar»).... El armazón organiza a la manera de una sintaxis la manipulación narrativa de los «contenidos» semánticos. Estos no hacen sentido si no están envueltos en una red de relaciones que la gramática narrativa permite definir a partir de conexiones elementales. Por ello explicaremos primero las estructuras narrativas de Mc 5 para examinar luego la organización de los valores semánticos.

## I. ORGANIZACION NARRATIVA

El relato puede definirse como una sucesión ordenada de estados y transformaciones. En este caso se desarrolla una transformación global entre dos desplazamientos inversos de Jesús en los versículos 1 y 21. Afecta a «un hombre» que permanece en escena desde el principio hasta el final. La sucesión de estados y transformaciones proporciona variaciones, diferencias significativas. Los estados y las transformaciones pueden descri-

<sup>3</sup> Nos inspiramos en los estudios de A. J. Greimas, *Sémantique structurale* (París 1966); *Du sens* (París 1970); *Un problème de sémiotique narrative: les objets de valeur*: «Langages» n.º 31 (septiembre de 1973); *Les actants, les acteurs et les figures*, en *Sémiotique narrative et textuelle* (París 1973). Puede verse una presentación de conjunto en J. Calloud, *L'analyse structurale du récit* (Lyon 1973); «Cahiers biblique Foi et Vie» n.º 13 (París 1974); J. Calloud-L. Panier, *Analyse structurale d'un récit évangélique*: «Documents» n.º 14 de los «Cahiers universitaires catholiques» (París 1974). La obra citada en la nota 2 presenta con mayor precisión que la que nos es posible aquí los instrumentos y modelos del análisis que practicamos. Remitimos también a los trabajos que ha suscitado ya este tipo de análisis, concretamente a L. Marin, *Sémiotique de la Passion* (París 1971), y a los estudios publicados en «Langages» n.º 22 (junio de 1971), y luego en la obra *Le récit évangélique*, de C. Chabrol y L. Marin con la colaboración de A. J. Cohen, C. Mellon y F. Restier (París 1974).

birse sobre la base de relaciones entre dos posiciones correlativas de sujeto y objeto, representadas concretamente la primera por los personajes y la segunda por los valores que los afectan, que ellos pierden o adquieren<sup>4</sup>.

## I. EL HOMBRE Y SUS CONCIUDADANOS

La confrontación entre el «hombre» y sus conciudadanos en los vv. 3-5 encierra dos deseos o búsquedas de objeto opuestos. Este no se halla explícito. Hay que rastrearlo dentro de un determinado orden social, rechazado por el hombre y deseado por los que intentan dominarlo. El texto desarrolla el contraste de lo que pueden los unos (grillos y cadenas) y el otro (fuerza física). El fracaso de los ciudadanos destaca el poder del que acaba de ser presentado como «un hombre con espíritu impuro». Su situación en los sepulcros y las montañas, sus gritos y desgarraduras representan su estado de sujeto vinculado a unos valores del orden de la asocialidad, del salvajismo, de la autodestrucción, de la muerte.

## II. JESUS, EL HOMBRE Y LEGION

El diálogo con Jesús hace aparecer una distinción entre el hombre y el espíritu impuro. Este se halla en posición de sujeto con respecto a un objeto representado por la estancia en el territorio. La ocupación de «este hombre» es el medio para ello: el hombre representa el poder permanecer en la región. Y este hombre no es un sujeto comoquiera: su relación con el espíritu se manifiesta mediante expresiones espaciales, no es de naturaleza contractual; además, el conjuro dirigido a Jesús (v. 6) no propone ningún objetivo particular al hombre contradistinto del espíritu. La voluntad de Jesús es lo que le constituye en

<sup>4</sup> *Sujeto y objeto* son nociones abstractas (actantes) que se definen por su relación mutua. Un estado puede ser de conjunción o de disyunción de un sujeto con respecto a un objeto. Una *transformación* puede ser también de conjunción o de disyunción de un sujeto con respecto a un objeto, pero reclama un papel de *sujeto operador* de la transformación, papel que puede ser o no representado por el mismo actor que representa el papel de *sujeto de estado*.

sujeto de un objeto consistente en ser separado del espíritu<sup>5</sup>. Este objeto se manifestará en el estado del hombre «sentado, vestido y en su juicio» (v. 15).

El deseo de Jesús triunfará. El del espíritu o Legión fracasará doblemente, pues éste saldrá del hombre y del país. Merece la pena analizar el desarrollo del combate.

1. Las armas se cruzan en forma de un conjuro (v. 7) y de una orden (v. 8) opuestos. Uno y otra no representan poderes del mismo tipo. La orden se considera dotada de una fuerza extraordinaria, mientras que el conjuro intenta cambiar, en nombre de una autoridad superior («te conjuro por Dios»), la voluntad de Jesús, que es aquí el atacante. La orden constituye una confrontación que el espíritu procura anular en nombre del contrato por el que el Hijo del Dios altísimo está vinculado a Dios.

2. La relación de fuerzas parece luego invertida: el espíritu conoce el nombre de Jesús, mientras que Jesús le pregunta el suyo. El saber sobre el ser del adversario interesa al saber hacer necesario para conseguir la realización, puesto que aquí se trata de un saber sobre el poder del otro («Hijo del Dios altísimo» contra «Legión, porque somos muchos»). Pero la ventaja del espíritu es sólo aparente. Recurre a su saber para conjurar a Jesús a que renuncie al ataque, mientras que el hecho de conseguir sin resistencia que Legión declare su nombre demuestra la fuerza de Jesús. Tras la confrontación de los protagonistas comienza el dominio del uno sobre el otro: después de esa declaración, Legión va a negociar su rendición. Del conjuro pasa a la súplica, una forma de reconocer que Jesús puede, si quiere, arrojarlo fuera del hombre y del país.

3. Otro hecho notable es que el espíritu declara su nombre como propio. Pero ¿qué relación tienen con el *ser* sus palabras y acciones, que pertenecen al orden del *parecer*?<sup>6</sup>. La declaración

<sup>5</sup> Fuera de un poder y de un saber, la relación de conjunción de un sujeto y un objeto es sólo *virtual*. Se *actualiza* por el acceso de un sujeto al poder y/o al saber, los cuales constituyen la *competencia* del sujeto. Se *realiza* por la *performancia* de conjunción de un sujeto de estado y de un objeto.

<sup>6</sup> Las relaciones del *ser* y del *parecer* determinan las diversas posibilidades de lo verdadero, lo falso, lo secreto y lo engañoso, que son ricas en virtualidades narrativas. Su determinación en un texto se denomina *veridicción*; ésta puede ser cosa de un personaje (o de varios personajes opuestos) colocado en escena en el texto, o bien del texto mismo y de su enunciación.

de «mi nombre es Legión, porque somos muchos» es una afirmación puramente verbal. El espíritu apela a la fuerza del número (¿y de un ejército?) en el momento en que cede ante la palabra de uno solo. Y lo que sigue demostrará su impotencia cuando sea llevado al mar por los dos mil cerdos. ¿Y no son también apariencias o astucias su prosternación ante Jesús y su conjuro al Hijo del Dios altísimo? Es sabido que, en Marcos, Jesús suele imponer silencio a los espíritus que declaran su nombre. Este, que debe permanecer oculto, es del orden del *ser*, y los espíritus no son operadores aptos para hacerlo aparecer, es decir, para manifestar la verdad. Aquí no hay nada de eso. Sin embargo, la calidad del personaje y el hecho de que invoque en su provecho el contrato que une a Jesús con Dios podrían indicar que manipula para llevar a transgredir ese contrato, como en el relato de las tentaciones de Jesús en el desierto<sup>7</sup>. En todo caso, Jesús no declara ni su nombre ni su poder: lo ejerce, y el tema de su identificación no se planteará hasta después de su acción.

### III. JESUS, LEGION Y LOS CERDOS

Los cerdos hozando obedecen a otro deseo, con otros actores: los guardianes o porqueros, que huirán tras el fracaso de su misión, y los habitantes de la ciudad y del campo, interesados por el asunto. El texto no explicita el valor de los cerdos. Pero su desaparición, que —junto con la transformación del hombre— afectará a los habitantes, permitirá decir algo al respecto.

Entre tanto, los cerdos representan para Legión el poder conservar su objeto (permanecer en el país). Pero actúan como los adyuvantes de su exclusión del país<sup>8</sup>. El supuesto poder funciona en contra del deseo de Legión: éste se desvanece. El saber que presidía su búsqueda era ilusorio, como su recurso a la fuerza del número. Queda despojado de toda competencia antes de desaparecer.

<sup>7</sup> Cf. el estudio de J. Calloud citado en la nota 3; también L. Panier, *Récit et commentaires de la tentation de Jésus au désert*, tesis mecanografiada de la Escuela de Estudios Superiores en ciencias sociales (París 1976).

<sup>8</sup> El poder de un sujeto puede estar representado por una cualidad del actor sujeto o por otro actor, el *adyuvante*. El papel de *oponente* representa un antipoder con respecto al sujeto; puede estar representado por un actor que, con respecto al sujeto que busca, puede considerarse como (anti)sujeto.

¿Cuál es el papel de Jesús en este desenlace? El texto distingue la orden irresistible por la que hace salir a Legión del hombre y el permiso que le concede de entrar en los cerdos. Legión se separa del hombre contra su voluntad y se refugia en los cerdos de acuerdo con su misma voluntad. Y su unión con éstos se muestra ruinosa para ellos y para él. El lanzamiento al mar debe relacionarse con el comportamiento del hombre salvaje que gritaba y se desgarraba: todos ellos violan un orden social y se colocan bajo el signo de la autodestrucción. Con el permiso de Jesús, Legión pasa a ser el artífice de su propia derrota. Su salida de escena representa el objeto atribuido al hombre y a la región.

#### IV. JESUS Y LOS HABITANTES

La huida de los porqueros, la noticia que ellos difunden, la gente que acude, ve y escucha a los testigos: es el momento de la información y del paso del plano fáctico al del conocimiento sobre los hechos. Este conocimiento califica a unos nuevos actores con vistas a otro tipo de acción. Para ellos es el momento de identificar y reconocer lo que ha sucedido, qué objeto se ha conseguido, por quién y gracias a quién.

Al ver al «endemoniado sentado, vestido y en su juicio», su reacción es de temor. Tras oír a los testigos que les cuentan «cómo había sucedido aquello y lo de los cerdos», ruegan a Jesús que abandone su territorio. Su manera de entender el hecho no los lleva a reconocer un beneficio y celebrar a un héroe. No actúan como los destinatarios de un bien<sup>9</sup> que les es comunicado por Jesús. Su temor encierra un no poder saber e indica la distancia entre su búsqueda y la que Jesús acaba de consumir. Esa distancia se expresa en la separación espacial. Los gerasenos se constituyen en sujeto con respecto a un objeto amenazado por

<sup>9</sup> Hasta aquí hemos recurrido a la relación binaria sujeto/objeto. Para la comunicación de un objeto cualquiera conviene hablar de relación ternaria (de tres términos): un *destinante* comunica un *objeto* a un *destinatario*. El papel del destinatario coincide con el de sujeto de estado de disyunción o conjunción con un objeto. El papel de destinante coincide con el de sujeto operador de disyunción, al menos en la atribución del objeto al destinatario; pero la operación de conjunción incluye otras funciones, que pueden corresponder a otros actores, distintas de la atribución propiamente dicha del objeto.

la presencia de Jesús entre ellos. No se dice que lamenten la pérdida de los cerdos. Tampoco se dice que se alegren de la nueva situación del antiguo endemoniado que les había procurado tantas dificultades. Entran en contacto con él sólo por la visión, fuera de la ciudad y de las aldeas, y esta visión los asusta. Los valores que definen su objeto no son directamente los de la propiedad económica ni los de la salud o del estado normal de uno de sus conciudadanos, sino los de un determinado orden social que había sido alterado por el endemoniado, y que lo es ahora por los efectos de la presencia de Jesús sobre el endemoniado y a propósito de los cerdos.

Al consentir en abandonar aquel territorio, Jesús acepta el fracaso que se ha convenido en llamar la prueba glorificante. Si el relato terminara ahí y el lector no estuviera al corriente de lo que le precede en Marcos, la lectura no podría decidir sobre el valor positivo o negativo de la transformación del hombre y de la región separados de Legión. ¿Les ha procurado Jesús un bien? Los habitantes piensan que no. Y Jesús no hace nada para que cambien de parecer. De ahí el interés de la escena siguiente.

#### V. JESUS Y EL HOMBRE

El hombre desea partir con Jesús para estar con él. Esta petición presupone que reconocía a Jesús como bienhechor (o sujeto operador de conjunción con un objeto de valor). En ella se expresa la búsqueda de un bien relacionado con la presencia de Jesús. Es la antítesis de lo que buscan los habitantes. La voluntad de separarse de ellos traduce de nuevo la oposición de los objetos del uno y de los otros.

La negativa de Jesús va acompañada de una orden que el hombre cumple más allá de lo que se le pide (compárese, en los vv. 19-20, «a tu casa» y «en la Decápolis», «lo que el Señor ha hecho» y «lo que había hecho Jesús», «anunciar» y «proclamar»). Jesús señala al hombre como sujeto operador de un saber hacer que afecta a su historia de destinatario de un bien recibido del Señor (destinante). Y el hombre, en el relato que proclama, designa a Jesús como sujeto operador de su transformación.

Este mensaje expresa el reconocimiento y la glorificación del protagonista, al menos por parte del hombre. En lo que se refiere a los oyentes caben dos traducciones: «todos se admira-

ban» o «todos admiraban». En ambos casos queda en suspenso el reconocimiento de Jesús (cf. Mc 1,27; 4,41). Nada indica que los oyentes del mensaje se reconozcan como destinatarios de un bien recibido; su reacción se refiere al bien recibido por el ex endemoniado. Pero se les ha desvanecido el temor de los vv. 15-17. ¿Qué es lo que ha sucedido desde entonces?

La ampliación del auditorio, desde la gente de los alrededores (v. 14) o los familiares del hombre (v. 19) hasta los habitantes de la Decápolis, señala una integración social del antiguo marginado. Su situación primera violaba un determinado orden social. Pero si al fin parece restaurado, no es por retorno al estado anterior: en su sociedad ampliada, el hombre no representa los valores de ésta. Su separación de Legión le dejaba sin contrato. Su propósito de entrar en contrato con Jesús le habría hecho destinatario de un nuevo bien, pero separado de sus conciudadanos. El contrato que Jesús le ofrece lo devuelve a su sociedad, convirtiendo a ésta en destinataria de su mensaje. Y el relato acaba con una acción en curso que tiende a la participación común del hombre y de la gente de la Decápolis en unos nuevos valores definidos por el reconocimiento de Jesús y de lo que Jesús ha hecho.

Por otra parte, el hombre, comisionado por Jesús, pasa a ser su suplente para ese reconocimiento del protagonista ausente. Su liberación, releída desde este punto de vista, lo califica y le da competencia para asumir el papel de sujeto operador en lugar de Jesús (cf. Jn 9). El reconocimiento de Jesús pasa por la acción de su sustituto. A pesar de su partida, el deseo de Jesús prosigue en la Decápolis.

#### CONCLUSION

Hemos descrito el armazón propiamente narrativo del relato. En él se oponen, encabalgan y yuxtaponen varios deseos<sup>10</sup>. Cada uno podría dar lugar a un relato autónomo. Las secuencias de

<sup>10</sup> «Deseo» no debe entenderse aquí con las connotaciones psicológicas del término: designa una relación sujeto-objeto. Hablamos de tres deseos: el de Jesús, el de Legión y el de los habitantes. Jesús y el hombre se distinguen por unos papeles actanciales diferentes en un mismo deseo. Pese a la diversidad de los personajes designados en los actores colectivos de los vv. 3-4 (ellos, nadie) y 16-18 (ellos), estos actores tienen una relación sujeto-objeto; así como el objeto cambia de figuración cuando se trata de dominar al hombre o de hacer partir a Jesús, así también el sujeto cambia

uno se mezclan con las de otro. El relato las mantiene conjuntadas integrándolas en el desarrollo de un único programa narrativo de conjunto.

El deseo perseguido por Jesús es el que integra los demás. Jesús hace fracasar el de Legión; evita la confrontación con los habitantes, y su deseo prosigue entre ellos a través de un intermediario. Algunos personajes cambian de papel y pasan de un deseo a otro: el hombre, del de Legión (cuyo poder representa) al de Jesús (como destinatario o sujeto de estado); también el país pasa del de Legión (como objeto) al de Jesús (como destinatario o sujeto de estado); los cerdos pasan del de los habitantes (como figura de ciertos valores del objeto) al de Legión (a título de adyuvantes supuestos, pero en realidad de oponentes). De los tres deseos, sólo el de Legión acaba, mientras que los otros dos siguen actuando.

Estas notas muestran que los objetos buscados en cada deseo no tienen las mismas relaciones de dos en dos. Y si queremos definir esas relaciones, vemos que no son tres objetos, sino manifestaciones de un solo objeto, el del programa narrativo de conjunto. Los objetos perseguidos por Jesús y por Legión se excluyen: representan la cara positiva y negativa del objeto; Jesús se opone a Legión como el sujeto al antisujeto. No sucede lo mismo entre Jesús y los habitantes. Su oposición no se sitúa en el plano de los hechos, sino en el del conocimiento sobre los hechos. No afecta al ser del objeto, sino a su parecer. Actúa entre dos tipos de saber sobre la relación sujeto/objeto realizada por la acción de Jesús. Uno califica a los habitantes en los vv. 15-17 y les hace rogar a Jesús que se vaya. El otro califica al hombre y se expresa en su deseo de estar con Jesús, más tarde en su mensaje difundido por la Decápolis. La distinción de los dos no es irreductible: el relato deja abierta a los habitantes la posibilidad de unirse al hombre en su saber.

En este plano es donde se establecen las relaciones entre los deseos enfrentados en este texto y donde se opera a fondo la integración en una unidad de significación de todos los ingredientes del relato. Nos lo va a precisar el análisis de los contenidos semánticos.

de figuración actorial. La unidad del programa narrativo de conjunto se expresa en la integración de los deseos dentro de una transformación global y hace aparecer las relaciones entre los sujetos y los objetos de los distintos deseos.

## II. ORGANIZACION DE LOS CONTENIDOS SEMANTICOS

Esta parte del análisis se desarrollará en dos tiempos. Primero nos fijaremos en las diversas virtualidades de sentido del relato y destacaremos algunos problemas de interpretación y de pluralidad de lecturas. Este estudio tratará ciertos aspectos del fenómeno denominado «isotopía». Luego intentaremos establecer el «código» semántico que organiza la manifestación y la distribución de los contenidos.

### I. PROBLEMAS DE ISOTOPIAS Y LECTURAS

La producción de un sentido homogéneo a partir de un vocabulario sumamente disperso es una maravilla de la significación. Quinientas palabras en un diccionario no llegan a formar el más modesto de los discursos. Pero aquí las tenemos ante nosotros, sin orden alfabético o lógico, colocadas en orden de significado, sometidas a una imperiosa estrategia que saca partido de sus semejanzas, amplifica sus armonías secretas, neutraliza sus posibles discordancias. El concepto de *isotopía* intenta dar cuenta de este fenómeno responsable de que aparezca un lugar o una línea de sentido, describir esa misteriosa cita semántica en que los signos de la lengua son asignados por una suprema instancia de enunciación. En análisis estructural, el concepto de isotopía se aplica quizá en el punto en que la exégesis invoca la intención del autor. Se trata, en ambos casos, de un patrón para medir el mensaje del texto. Pero este patrón está constituido en un caso por una organización de elementos semánticos inmanente al texto, mientras que en el otro es exigido a un contenido psíquico exterior al texto y postulado como norma consciente de la comunicación. Procederemos a esta evaluación del mensaje reformulando rápidamente la isotopía más verosímil para examinar luego algunas otras proposiciones.

#### 1. La isotopía verosímil y la lectura habitual

Mc 5,1-20 no plantea en lo esencial problemas de comprensión. La lectura es fácil. El texto carece de ambigüedades y de auténtica incertidumbre isotópica<sup>11</sup>. Sin embargo, la inteligencia

<sup>11</sup> Podemos hablar de incertidumbre isotópica ante ciertos textos narrativos o poéticos, sobre todo modernos, de los que no se puede decir con

profunda del mensaje choca con algunas dificultades, una de cuyas manifestaciones es el desdoblamiento del centro de gravedad narrativo. ¿De cuál de los dos títulos siguientes debemos fiarnos: «el endemoniado de Gerasa» o «los cerdos de Gerasa»?<sup>12</sup>. Si mantenemos los dos, ¿cómo evitar la yuxtaposición o la simple sucesión de dos episodios reunidos accidentalmente? La crítica literaria, lejos de inquietarse por este hecho, encuentra en él —y, al parecer, con razón— motivo para reconstruir fuentes distintas<sup>13</sup>. Pero si el texto se puede leer en su forma actual y no como dos «posesiones» sucesivas, es que el hombre y los cerdos entran en una misma clase de significados y que el conjunto del relato está incluido en una fórmula isotópica.

No nos vamos a detener en esta primera lectura, porque es corriente y se presupondrá en el estudio que haremos más adelante de los contenidos semánticos. Baste recordar que da preferencia a las categorías de espacio, posición y movimiento. «Estar dentro», «estar fuera», «entrar», «salir» aparecen como figuras narrativas constantes y susceptibles de asegurar la homogeneidad de todas las partes del relato. Jesús «entra» en el país después de atravesar el mar, el endemoniado «sale» de los sepulcros, el espíritu impuro «sale del hombre», «entra en los cerdos y en el mar», mientras que la gente, «saliendo» de la ciudad, pide a Jesús que «abandone su territorio».

Detrás de esta danza de personajes, el lector descubre perfectamente qué es lo principal de que se trata: pertenece al orden de la verdad, de la dignidad y de la comunicación social. La verdad es restablecida por Jesús, quien señala y desenmascara a Legión antes de desalojarlo del hombre y del país. El que rei-

certeza «de qué tratan». Por lo que se refiere a la Biblia, podemos pensar en los Cantos del Siervo, en ciertos salmos cuyo carácter mesiánico es discutido y, sobre todo, en el final del libro de Qohélet (12, 1-7: La edad...). No hay que confundir este tipo de ambigüedad, que afecta realmente a la lectura de un texto, con la dificultad de descubrir su valor referencial, de identificar el hecho designado. El problema de la isotopía se plantea porque todo texto comporta, además de un eventual valor designativo, cierta carga de significación. No podemos contar nada sin manipular, al servicio mismo de la representación de la «realidad», unos valores de significado, memorizados en el vocabulario, que hacen sentido antes de mostrar. No hay relato con anterioridad al sentido.

<sup>12</sup> Hallamos un título de este género en la traducción de P. Beaumont y en «Aujourd'hui la Bible».

<sup>13</sup> Cf. C. Masson, *Le démoniaque de Gerasa*, en *Vers les sources d'eau vive* (Lausana 1961) 20-37; P. Lamarche, *Le possédé de Gerasa*: NRT 90 (1968) 581-597 (con bibliografía).

naba en la sombra se ve no sólo obligado a declarar su nombre, sino reducido a tomar posesión de una piara de cerdos y a equivocarse sobre la supuesta posibilidad de quedarse así en el país. Será reemplazado por el hombre restablecido en su dignidad, constituido predicador de la misericordia del Señor en beneficio del grupo social no sólo restaurado, sino interpelado por el anuncio de la obra de Jesús. Esta confrontación, que el espíritu impuro intentaba evitar, cuesta quizá a Jesús la posibilidad de quedarse él en el país, pero el mismo Jesús la quiere y acepta todas sus consecuencias. Para él lo esencial es que los hombres sean libres y que se proclame la misericordia del Señor. Su nombre queda ahora inscrito en el territorio de la Decápolis, donde estaba secreta y dolorosamente grabado el de Legión.

Esta lectura respeta al texto su valor de relato de exorcismo y de relato de milagro, sin preocuparse por descubrir un hipotético residuo interpretable en la línea de lo verosímil habitual ni constituir en subrelatos más o menos autónomos una de las secuencias o uno de los elementos de la representación. Cosa que no sucede con las lecturas siguientes.

## 2. *¿Es posible mantener otras isotopías y proponer otras lecturas?*

A continuación presentamos tres lecturas que coinciden en distanciarse del plano propiamente narrativo en que nos hemos movido hasta ahora y en fijarse únicamente en algunos valores semánticos, en torno a los cuales reconstruyen una línea completa y homogénea de significación. Puede ser interesante ver por qué estas lecturas no se imponen o por qué motivos no deben ser desechadas.

### a) *¿Una isotopía del alimento?*

Cabe plantear la cuestión de una isotopía alimentaria, dado que en el centro del relato aparecen los cerdos con un doble valor: como consumidores de alimento y como alimento consumible. Como consumidores, «hoyando», estos cerdos podrían representar el terreno vegetal y silvestre. Su desaparición equivaldría a la denegación de este modo de alimento y a la afirmación de un modo no silvestre que no aparece en el texto. Se dan todas las oportunidades para que esta virtualidad no reciba en el relato ninguna realización independiente. Sólo tiene un débil

eco en los vv. 3-5, donde el hombre poseído aparece viviendo en los sepulcros «y las montañas». Pero no se dice nada de su alimentación. Su liberación no produce ningún cambio explícito en este punto.

En cuanto a los cerdos como alimento consumible, tienen aquí su valor habitual en un contexto bíblico: impureza o alimento prohibido. Pero el relato no lo explota, si no es muy secundariamente para calificar el territorio pagano. La cuestión podría resurgir bajo otra forma: la pareja «entrar» *vs.*<sup>14</sup> «salir» es susceptible de pertenecer a la configuración del alimento y a la de la impureza que le va unida. Las consideraciones expuestas en Mc 7,14-23: «Lo que sale del hombre es lo que hace al hombre impuro», podrían así incluirse en un análisis comparativo.

### b) *¿Una isotopía sociocultural?*

Varias palabras del texto poseen una virtualidad semántica de este orden. La presentación de la morada hace aparecer una diferencia entre «mansión de los muertos» (sepulcros) y «mansión de los vivos» (Lucas precisa: «No habitaba tampoco en una casa»), «lugares salvajes» (montañas) y «zonas transformadas» (ciudad y aldeas). El poseso representa un modo regresivo y prohibido por ser anterior a la distinción fundamental entre muertos y vivos, hombres y animales. El código del vestido, más explícito en Lucas, funciona de la misma manera: la desnudez tiene valor de «naturaleza», de cuerpo individual, asocial y de calificación negativa. El vestido representa la normalidad social y el acceso del cuerpo a la cultura. El comportamiento en su conjunto se articula entre lo anormal (que es destructor, improductivo, agitado, violento, sin sentido) y lo normal (controlado, pacífico, conforme a la «recta razón»). Teniendo en cuenta la oposición complementaria «gritos» *vs.* «lenguaje significantes», podemos decir que la articulación del código opone energía primaria y no cohibida a energía sometida a un orden simbólico. El poseso es todo lo contrario de una colectividad humana.

Si bien estas distintas categorías se reparten en el conjunto del relato y aparecen, en particular, como elementos del contenido en cuestión, al principio y al final del relato, es difícil decir que constituyan una isotopía independiente y completa. Queda

<sup>14</sup> *vs.* expresa la oposición de dos términos sobre la base de una misma categoría semántica.

rían fuera demasiados elementos, cuando de hecho se integran perfectamente en el modelo que presentaremos luego. Sin embargo, es posible —y varios lectores y comentaristas lo hacen— recuperarlos y organizarlos en subrelatos supuestamente anteriores, en un «núcleo histórico referido a un fenómeno psicológico, sociológico o psicoanalítico»<sup>15</sup>.

### c) ¿Una isotopía sociopolítica?

La mención de los «porqueros» puede poner en el camino de un código sociológico. Presupone, en efecto, una articulación de la sociedad en «propietarios» *vs* «obreros» y, por tanto, un estado de organización de la producción, del consumo y de los intercambios que haya derivado en el equivalente de lo que llamamos «clases sociales». La existencia de una «gran piara de cerdos» presupone la misma situación, es decir, una producción no para el consumo familiar, sino para el comercio, una cría intensiva que exige el recurso a empleados porqueros. En esta perspectiva puede aparecer un tipo de violencia concreta: la «lucha de clases». Se plantea así la cuestión de actualizar o neutralizar esta virtualidad.

Resulta que dos elementos del relato, considerados habitualmente como dotados de una significación muy distinta, pueden recuperarse en la configuración de las relaciones sociales y de sus vicisitudes. Se trata primeramente de la posición de violencia y de retraimiento antisocial del hombre: en las montañas, en oposición a toda la sociedad de las aldeas y de la ciudad, amenazado en varias ocasiones con ser encadenado (¿arrestado?), considerado como peligroso y distanciado de la población, excepto —al parecer— de los otros obreros agrícolas, porqueros. Si no se le hubiera declarado «poseído por un espíritu impuro», y por tanto revestido de un papel temático perteneciente a otra configuración, se pensaría más bien en un guerrillero<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Una extracción de categorías semánticas de este tipo (o más connotativas) es la base, por ejemplo, del análisis —particularmente interesante y fecundo— de F. Leenhardt en *Analyse structurale et exégèse biblique* (Neuchâtel 1971) 95-121. En el mismo volumen (pp. 63-94) es también interesante el estudio debido a J. Starobinski, que descubre virtualidades de sentido dormidas en el texto. Se puede leer también, en el presente volumen, el estudio de L. Beirnaert, *Aproximación psicoanalítica*, infra, 178-183.

<sup>16</sup> Sería de esperar una interpretación semejante, pero de hecho no aparece, en F. Belo, *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc* (París 1974). El proceso que permite establecer esta lectura es parecido al que autoriza a

Más adelante en el curso del relato, el nombre «Legión» posee una virtualidad de sentido del género «organización militar», y en este caso paramilitar y partisana, réplica revolucionaria del ejército romano, que podría presuponer la pertenencia del hombre a un movimiento más amplio y un conflicto latente más grave. ¿Es de extrañar, según esto, que la violencia actúe con detrimento de los bienes poseídos por los propietarios de la ciudad y que una piara demasiado cercana cubra los gastos de la operación? Algunos comentaristas han pensado que los movimientos desordenados del endemoniado en el momento del exorcismo asustaron a la piara, la cual, presa de pánico, se habría precipitado desde lo alto del acantilado. ¿Es más inverosímil admitir un acto deliberado de destrucción, perfectamente en la lógica de la guerrilla? Como se ve, esta reconstrucción tiende más a la descripción del hecho que al análisis de los componentes semánticos. Por tanto, no la prolongaremos si no es para mencionar la reacción de la gente que acudió a la llamada de los porqueros: el espanto y el deseo de proteger sus bienes explicarían la gestión ante Jesús y la invitación a abandonar el territorio. Entonces sería perfectamente natural que el «guerrillero» viese en Jesús y en sus discípulos un eventual apoyo y unos posibles simpatizantes hasta el punto de pedir acompañarlos.

Evidentemente es imposible negar la existencia de tales virtualidades de sentido en las palabras o los enunciados de nuestro texto. Pero no se puede prejuzgar su pertinencia y actualización. Es preciso recurrir al sutil juego del conjunto significativo y tener muy en cuenta el criterio de coherencia y exhaustividad. Así, la lectura que acabamos de sugerir entraña una doble insuficiencia. Por una parte, no sólo prescinde de varios rasgos semánticos importantes que luego destacaremos, sino que es incapaz de integrar algunos términos o sintagmas, tales como «poseído por un espíritu impuro» o «sal, espíritu impuro, de este hombre», que no son susceptibles de interpretación política. Por otra parte, al desplazar la atención del texto hacia el hecho, se corre el riesgo de ignorar el sistema propiamente semántico e inmanente y de empobrecer considerablemente la lectura. Se comprende que la crítica histórica se esfuerce por hacer los textos translúcidos al hecho y ponga a prueba su valor designativo. Al análisis estruc-

numerosos lectores o comentaristas a pensar que se trata de un «enfermo mental», pues los síntomas de posesión que da nuestro texto pueden relacionarse con los de tal enfermedad.

tural le corresponde destacar la densidad significativa inherente a todo fenómeno de comunicación.

## II. EL CODIGO SEMANTICO

Las consideraciones que preceden obedecen todavía en parte a una actividad de lector preocupado por valorar atentamente el mensaje narrativo y respetar las condiciones de su establecimiento. Quedarían lejos del objetivo que se fija el análisis estructural si renunciáramos a describir el modo de articulación de los contenidos de significación. Precisar así el dispositivo que organiza el juego de las diferencias significantes, es decir, el «código» propio de este texto, presenta una doble ventaja. En primer lugar, al apartarnos de la representación figurativa instalada en el relato por los personajes, objetos y lugares, el código llama nuestra atención sobre unas unidades de sentido menos concretas, pero más elementales y, por tanto, más manejables. Las necesitaremos para determinar y definir con rigor todas las operaciones transformadoras y sus resultados. Por otra parte, y ello tiene su importancia, el conocimiento del código da pábulo a una lectura más activa, desencadena e impulsa un nuevo «trabajo» del texto en su lector.

Para ello necesitamos un modelo de descripción y un metalenguaje. El modelo representa la red de relaciones susceptibles de trabar entre sí los contenidos semánticos de un relato. Utilizaremos, mentalmente al menos, el cuadro semiótico<sup>17</sup>, ya bien conocido y cuyo carácter operativo se ha verificado muchas veces, incluso con textos bíblicos. El metalenguaje<sup>18</sup> se requiere a título

<sup>17</sup> Por lo que se refiere a la presentación del cuadro semiótico, se pueden ver las obras indicadas en la nota 3. La lectura de lo que sigue no presupone un conocimiento a fondo de este modelo. Hemos preferido explicar las operaciones y describir la distribución de los contenidos en vez de representar gráficamente la totalidad de las indicaciones útiles. Las dos representaciones que aparecen en las notas siguientes se proponen tan sólo resumir lo esencial de los resultados del análisis.

<sup>18</sup> Nuestro metalenguaje permanecerá lo más cerca posible de la manifestación textual para mantener el contacto con ella, y esto a pesar de la distancia impuesta por la necesidad de definir o denominar en términos de valores semánticos lo que no se designa nunca directamente y que es de un orden distinto del sentido de las palabras. Esto reducirá las posibilidades de formalización, pero facilitará la determinación de los procedimientos de análisis. Escribiremos entre barras, /.../, los principales términos de este

de lengua construida para las necesidades de nuestra empresa: la descripción no del sentido establecido, sino de sus condiciones de posibilidad.

### 1. Las cuatro formas del contenido

Vamos a releer el texto procurando ser sensibles no tanto a los efectos de sucesión o encadenamiento de las situaciones cuanto a la forma de los principales conjuntos significantes y a sus mutuos contrastes.

#### a) /Socialidad/ y /asocialidad/.

De estos dos polos significantes, el segundo es el que se impone en primer lugar. Lo representa el hombre poseído por un espíritu impuro. Vemos que se define mejor por lo que niega que por lo que afirma. Ese hombre irreductible, irrecuperable, fugitivo del grupo social que él remite a lo irreal o al pasado, inscribe en el texto la transgresión de la sociedad y de la cultura. Por negativa que sea esta posición, constituye el punto de partida del relato. Proyecta, en el mismo orden de valores, pero en el polo inverso, la figura de la cohesión social rota, a propósito de la cual se ha intentado varias veces restablecer sus condiciones e imponer su imagen. «Grillos y cadenas» son aquí las metáforas del poder reductor de la anomalía, unas caricaturas de la ley del grupo. Aunque este contenido aparece como irreal, pues no es posible el retorno al estado de dominio, se ve que ocupa una posición semántica dominante: contiene, en efecto, las determinaciones que establecen y estabilizan la primera línea de sentido. Podemos denominarla, por su rasgo pertinente, /socialidad/ y, a partir de él, damos a su término contradictorio el nombre de /asocialidad/.

Así se establece una equivalencia entre /socialidad/ y /totalidad/, lo mismo que entre /asocialidad/ e /individualidad/ o particularidad/. Tal equivalencia se descubre en la figura inversa del grupo social impotente para afirmarse contra uno solo: «nadie», es decir, lo contradictorio de «todos». El relato oscila así entre «uno contra todos» y «todos contra uno», marcado clara-

metalenguaje. Por ello no hay que extrañarse del carácter aproximativo de tales términos y de su distancia con respecto al sentido de las palabras del texto. Se trata de designaciones en parte arbitrarias y fijas de unos contenidos complejos e inestables.

mente, hasta en su vocabulario y en su uso un tanto caprichoso del singular y del plural, por la problemática del número. En el centro del texto, un nombre declarará al mismo tiempo la multitud y la fuerza, ambas pervertidas, hasta desarmar al grupo social ante un solo individuo.

b) /Aislamiento/ y /salida del aislamiento/.

Esta nueva pareja de elementos significantes entra también en el relato desde las primeras líneas. Un hombre sale de los sepulcros y va al encuentro de Jesús. El texto insiste: «le ve de lejos, corre, se prosterna...». Se advierte perfectamente la positividad del comportamiento y su carácter decisivo. Pero el acento recae más bien en la descripción del estado anterior que ahora va a terminar. Es un estado de soledad integral, de reclusión mortal. Esta exclusión del mundo de los vivos, aunque definida en un horizonte distinto del de la cohesión social, está en relación con él. La /asocialidad/ contiene y anuncia el /aislamiento/.

De la una al otro, sin embargo, cambia la naturaleza de las determinaciones semánticas. La /asocialidad/ es un rechazo de la colectividad y de su ley. Está representada por la resistencia a los «grillos y cadenas». El /aislamiento/ niega la comunicación. Está representado por la presencia «en los sepulcros y las montañas», así como por el comportamiento salvaje del que «lanza gritos y se desgarrar con piedras». La /asocialidad/ destruye la cohesión de un conjunto, transforma el «todo» en «nadie». El /aislamiento/ se inscribe en el cuerpo del individuo, privado de discurso sensato, desgarrado por las piedras, víctima de sus propios gestos, que se vuelven sin cesar contra él. Más aún, al fijar su morada en los sepulcros, tiende a identificar el cuerpo con el cadáver. Tal es el término del recorrido que lleva, por la negación del «cuerpo social», a la afirmación del «cuerpo físico particular» reducido a su animalidad y materialidad.

Salir de ese estado es anular el conjunto de las determinaciones peyorativas que lo caracterizan. Cuando Jesús desembarca en la orilla, el hombre emprende ese proceso. Lo ve de lejos, sale de los sepulcros, va a su encuentro, se prosterna ante él. No se trata de un retorno a la colectividad. Todas estas operaciones se efectúan en el plano del cuerpo individual que recobra la posibilidad de comunicarse, primero por la vista, de moverse de manera orientada y transitiva «hacia otro», de adoptar un comportamiento significativo. La positividad del gesto de proster-

nación indica claramente que se abandona el espacio negativo de la no comunicación. Se le devuelve el uso de la palabra, pero para traducir primeramente su resistencia a la transformación, lo cual manifiesta un desdoblamiento característico entre el poder hablar, que pertenece al /no aislamiento/, y el querer regresivo tendente a mantener el estado anterior.

Frente a este hombre dividido, Jesús, que realiza aquí un movimiento simétrico de salida de su espacio habitual, el territorio del otro lado del mar, representa la voluntad eficaz de encuentro. De él depende ahora la conclusión del recorrido.

c) Articulación del modelo semántico.

Para describir el conjunto del texto disponemos de las cuatro formas de contenidos semánticos definidos en los primeros enunciados. No es necesario buscar otros. Las variantes del contenido, numerosas y aparentemente alejadas de nuestras definiciones iniciales, son formalmente reducibles a ellas. Antes de demostrarlo, conviene precisar algunas de las relaciones que traban entre sí esos cuatro polos del universo semántico.

Son reducibles a dos parejas: /socialidad/ *vs.* /asocialidad/, /aislamiento/ *vs.* /no aislamiento/. Son parejas de términos «contradictorios», que se excluyen mutuamente de manera estricta. El primer término indica las determinaciones propias de cada una de las parejas. El segundo es producido por la negación del primero y, al no representar nada de manera precisa, abre un espacio indeterminado en el que podrá surgir un tercer término con sus propias determinaciones.

La /socialidad/ presupone el /no aislamiento/, como la /asocialidad/ puede llevar al /aislamiento/. Los cuatro polos quedan así articulados de dos en dos de acuerdo con su conformidad. Esta propiedad autoriza a pasar de una pareja a la otra por medio del término negativo. Para ello bastan dos operaciones: por ejemplo, negar la /socialidad/ y afirmar el /aislamiento/. Los dos tipos de contenidos conformes son compatibles entre sí y presentan cierta equivalencia.

Los términos determinados /socialidad/ y /aislamiento/ representan dos formas de contenidos incompatibles, pero interdefinidos. Son «contrarios». Constituyen unidades de significación solamente por su diferencia y oposición. El discurso debe elegir entre ellos, manifestando habitualmente uno al comienzo como

«contenido inverso» y el otro al final como «contenido formulado».

Los polos indeterminados /no socialidad/ y /no aislamiento/ se hallan también en relación de oposición. Pero no se excluyen. Su negatividad puede conjugarse en una anulación multiplicada que produce contenidos neutros («ni /socialidad/ ni /aislamiento/»). Son «subcontrarios».

Conociendo las cuatro formas de contenidos y la red de sus relaciones<sup>19</sup>, podemos proceder ya a describir las transformaciones que se dan en nuestro relato. Estas se definirán como operaciones de paso de un contenido a otro.

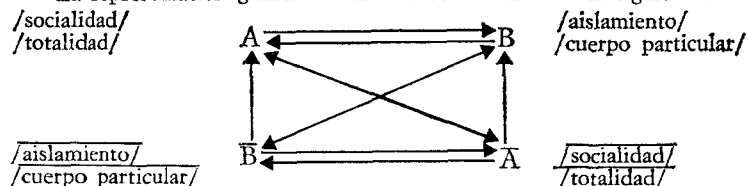
## 2. Transformaciones de los contenidos

Si nos resulta un tanto laborioso descubrir, en las configuraciones posteriores de la escena narrativa, las cuatro formas elementales de contenidos, es porque el dispositivo que opera sobre ellos para la transformación utiliza un gran número de variables figurativas cuya importancia para la producción de sentido no debe descuidarse. Nos es preciso reducirlas e incorporarlas al modelo.

a) De la /socialidad/ al /aislamiento/ pasando por la /asocialidad/.

El relato no representa la primera operación que había destruido la cohesión del grupo social. No se detiene en el estado intermedio e indeterminado resultante. La fórmula «un hombre poseído por un espíritu impuro» contiene ambas cosas. Aquí no podemos elaborar las posibilidades de definición semiótica de la «posesión» que esta observación proporciona<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> La representación gráfica del modelo semántico sería la siguiente:



<sup>20</sup> Pensamos hacerlo en un próximo número del boletín «Sémiotique et Bible», publicado por el Centro para el análisis del lenguaje religioso (25, rue du Plat, Lyon).

La segunda operación, efectuada en el espacio negativo abierto por la precedente, pone al hombre como representante del /aislamiento/, cuerpo salvaje y fuerza brutal multiplicada. Es una operación asertiva, que aquí necesita un doble operador. Ante todo, la sociedad, que intenta dominar el cuerpo rebelde y luego renuncia a ello. Se podría decir que ella «permite» al espíritu impuro proseguir su obra. Esta operación permisiva reaparecerá más adelante en forma asertiva: «Jesús se lo permitió» (v. 13) y en forma negativa: «Jesús no le dejó» (v. 19). Es una de las constantes figurativas de nuestro texto. Facilita la determinación de las operaciones y de sus ciclos. El segundo operador es el mismo espíritu impuro. Lo que él hace desafía la descripción, porque, no contento con ocultarse tras el hombre, reduce todo al cuerpo-cadáver y amplifica la materialidad de los comportamientos. Produce así una imagen inversa de la «no materialidad» que lo define y sólo se da a conocer en la hipertrofia de su contrario, el cuerpo individual.

Así, en virtud de una anulación seguida de una aserción, el relato ha sustituido el contenido inicial de tipo /totalidad social/ por su caricatura o antítesis: uno solo que vale por su fuerza corporal más que todos los otros juntos, que utiliza su poder sólo para destruir, un individuo-sociedad. Para que la antítesis fuera perfecta, sería preciso que, en ese cuerpo particular, residiese una multitud, que la fuerza de ese energúmeno fuese la de un ejército, que fuese un «hombre-Legión». Es demasiado pronto para saberlo, pues todo se realiza en la sombra.

b) Del /aislamiento/ a la /totalidad social/ pasando por la /salida del aislamiento/.

Ya hemos evocado la primera fase, negadora, de este recorrido. Jesús desembarca. El hombre acude a su encuentro. El aislamiento toca a su fin. Esta operación necesita la conjugación de dos desplazamientos, «salir de los sepulcros» y «descender de la barca», así como «atravesar el mar». La segunda fase es mucho más compleja. Conocemos su término: debe volver al contenido inicial, pero por un camino aparentemente desviado. Se dan sucesivamente una orden, una pregunta, una permisión.

La orden —«¡sal, espíritu impuro, de este hombre!»— choca con la resistencia del interlocutor, pero inserta en el centro del relato la figura de mandato positivo, que se define por contraste con la «permisión» o no mandato negativo. Esta figura deriva

de otra más general, la de la «ley». Opera, pues, una reintegración al orden de las relaciones sociales, manifestando además el carácter eminentemente positivo y liberador de esa ley. El hecho de que este mandato se dirija, en el hombre, al espíritu impuro produce una especie de desdoblamiento que establecerá una disociación entre el recorrido del hombre devuelto al orden de la cultura social y el del huésped indeseable enviado fuera de la esfera humana, al espacio de la naturaleza. La resistencia prolonga la confrontación. Incluye la pregunta por el nombre y la consiguiente declaración, dos figuras de la comunicación sensata y abierta, del dominio de la verdad sobre la falsedad y la mentira y de la instalación en una relación significativa. Son otros tantos aspectos que dibujan, rasgo por rasgo, los contornos de los contenidos positivos hacia los que tiende el relato.

Conocemos sus principales valores pertinentes: /socialidad/ /totalidad/, reafirmación del grupo social en su integridad recuperada y confirmada. Estos contenidos presuponen también la eliminación de lo que representa Legión. Para inscribirlos de manera completa y definitiva, el texto dispone de tres posibilidades: restablecer al hombre en su dignidad de sujeto social, presentar la sociedad reconciliada, expulsar a Legión del país. Y va a realizar las tres. Es lo que explica su complejidad y la impresión de reiteraciones más o menos inesperadas e incluso supérfluas. Mostraremos rápidamente cómo estos tres recorridos sucesivos explotan las virtualidades del modelo semántico en que acabamos de hacer un primer recorrido.

c) La expulsión de Legión: de la /socialidad/ restablecida a la imposibilidad del /aislamiento/ reproducido.

Aunque la resistencia de Legión persiste tras la declaración de su nombre, ésta parece equivaler a su derrota. Negarse a abandonar el país es instaurar un nuevo modo de negación de los valores sociales restablecidos, es mantener la /asocialidad/ como estado latente, como amenaza continua. Es aceptar un posible retorno a la situación anterior, manejando la posibilidad de repetir el recorrido negativo de la «posesión», rechazando el nuevo estado de cosas, superior al precedente, que Jesús intenta instaurar en el país. Pero el término de una transformación narrativa no es nunca un simple retorno al punto de partida. Lo vemos aquí más claramente que en otros muchos textos.

Esta posición de /asocialidad/ enmascarada y disimulada es indeterminada, como hemos dicho. Abre un espacio negativo en el que se va a manifestar el correspondiente espacio determinado que reproduce la posición de «posesión». Hallamos, pues, un ciclo de operaciones y estados semejante al primero: una «permisión», pero procedente de Jesús, lo cual modifica su función; una afirmación del «cuerpo» animal, reducido a su valor utilitario y biológico («hozando»); una caricatura de la sociedad, la «piara», el sinsentido, la no comunicación, la unanimidad sin discernimiento; en una palabra, el /aislamiento/ en un cuerpo sin habla. Desde el punto de vista de los lugares, nos encontramos de nuevo con la «montaña», hemos dejado la ribera por el «acantilado». Sin embargo, se nos advierte del dominio de Jesús sobre esta fase de la aventura: él lo ha permitido; y sabemos que la reiteración de este contenido determinado en el espacio negativo no tiene mayores oportunidades de mantenerse que la primera vez. Es compatible con el contenido contrario definido en el espacio positivo. El ciclo prosigue por anulación en forma de ahogamiento colectivo de los animales poseídos. Este extremo ilustra a la vez la importancia del «cuerpo» y la trágica ceguera de la piara. Corresponde, a su manera, a la salida de los sepulcros efectuada por el hombre al ver a Jesús. En efecto, pone fin al estado negativo y se realiza en el espacio que limita la tierra con el mar: antes «orilla», ahora «acantilado».

d) El grupo social: de su reconstitución superficial en la ribera a las condiciones de su verdadera instauración.

El siguiente episodio se articula sobre la desaparición de los cerdos y la eliminación de Legión. La gente del país se halla en una situación ambigua: su país es liberado del espíritu impuro, ellos encuentran al que había puesto en peligro su grupo social. Es normal que, por este motivo, reaparezcan como representantes de los contenidos de tipo /socialidad/. Pero han perdido su piara de cerdos. Y esta pérdida en el orden de los bienes materiales afecta a su relación con los contenidos positivos. ¿Acabará el relato con una figura depreciada? Esto iría contra las leyes del modelo semántico, que siempre hace aparecer un plus de valor en los contenidos terminales. Por ello se inicia un nuevo recorrido con vista a la redefinición de los mismos. Es difícil de describir, debido a las múltiples inversiones de las figuras, y no podemos dar aquí todas las justificaciones.

Los porqueros, que «huyeron» y llegaron a las ciudades, representan una nueva transgresión del orden social. Si bien su desplazamiento es inverso al del poseso que abandona la ciudad por las montañas, también es desordenado y representa la subversión de la relación de la gente con sus bienes, es decir, la /asocialidad/ en su nueva forma. El hecho de que todos abandonen, como un solo hombre, la ciudad y los lugares de la cultura confirma y prolonga ese desquiciamiento del grupo social hasta hacerle representar la posición del sinsentido, de la no comunicación por falta de comprensión. Rasgos negativos que serán anulados inmediatamente por la concentración en torno a Jesús, la comunicación visual, el encuentro con el hombre restaurado en su dignidad.

Esto no basta para afirmar los contenidos terminales, que permanecen en suspenso por el hecho de la desaparición de los cerdos no compensada todavía. Se entabla una nueva negociación, semejante a la que precedió a la retirada de Legión. Jesús ya no es el árbitro, sino lo que está en juego. El objeto ya no es la permanencia en el país, sino la salida del territorio. Como antes, Jesús acepta la proposición. El resultado de esta operación es también ambiguo, y el relato no puede acabar ahí. De hecho, en la medida en que Jesús acepta y asume su partida, incluye su ausencia física entre las condiciones de la verdadera /socialidad/. Así, pues, como contenido terminal se afirma el eclipseamiento del cuerpo, aunque sea para la comunicación y el encuentro aludido. Pero, en la medida en que la petición de la gente implica, de cerca o de lejos, una relación con la pérdida de sus bienes, anula el verdadero valor de la partida de Jesús, convirtiéndola en compensación o maniobra de protección. Inicia, pues, de nuevo el recorrido negativo en dirección de los contenidos, privilegiando el cuerpo y sus sucedáneos y correspondiendo a la antítesis de la verdadera cohesión social. Este residuo de virtualidad negativa debe ser neutralizado por una última operación que dará su verdadero sentido a la ausencia física de Jesús.

- e) El hombre: del endemoniado liberado  
al predicador de la misericordia.

Quedan, pues, en suspenso dos problemas: el estatuto definitivo del hombre y la relación de Jesús con el país que va a

abandonar. Ambos hallarán su solución al término de un último recorrido en el modelo semántico. Si Jesús no sanciona con una «permisión» o un acuerdo la petición que le dirige el antiguo endemoniado, es porque ésta no lleva el establecimiento de los contenidos positivos terminales en vías de aserción. Es incluso porque se opone a ellos volviendo a la posición de /verdadera asocialidad/ y luego a la de afirmación del privilegio del cuerpo, nueva forma de lo que hemos llamado /aislamiento/. La petición de «estar con él» se convierte entonces en una reivindicación de proximidad física que implica ruptura con el grupo social originario, imita caricaturescamente el proyecto de concentración y traiciona el secreto de la verdadera /socialidad/. La negativa de Jesús anula este contenido y abre el espacio en que va a definirse la forma última de los contenidos.

De nuevo hallamos la figura de la «ley» en la orden dada al hombre: «Ve... proclama...». Esta fija su estatuto en el grupo social y el nivel de comunicación en que se intercambiará posteriormente el objeto-mensaje. Este objeto se identifica con la repetición verbal de lo que se ha realizado, con la indicación de su origen y de su verdadera naturaleza. El contenido /socialidad/ adquiere así un nuevo valor.

Jesús, ausente físicamente, estará presente en la proclamación de su nombre que reúne a los habitantes de la Decápolis en el asombro. Esta reacción declara la novedad y lo imprevisto en la última figura de los contenidos. Lejos de volver al punto de partida, el relato la ha construido pacientemente por repetición de los recorridos similares. Y le da la última mano haciendo oír, en contraste con los gritos salvajes del endemoniado, el eco indefinidamente prolongado del reconocimiento y de la admiración.

### 3. Datos complementarios

El análisis es interminable. Sugerimos aquí otras dos series de rasgos semánticos pertinentes para una descripción más completa. En ellos tenemos además una verificación suplementaria del modelo utilizado hasta este momento.

- a) /Muerte/ y /vida/.

Estos dos términos, articulados en dos parejas —/muerte/ vs. /no muerte/ y /vida/ vs. /no vida/— tienen aquí alguna per-

tinencia, puesto que una de las cuatro formas de contenidos toma de ellos al menos un rasgo complementario: el /aislamiento/ o afirmación excesiva del cuerpo particular aparece dos veces en relación con la /muerte/, pues el endemoniado habita «en los sepulcros», los cerdos «se ahogan en el mar». Los otros términos se reparten de acuerdo con las exigencias del modelo.

#### b) La articulación del espacio.

A cada tipo de contenidos corresponde una figura particular del espacio, de modo que las variaciones de unos ocasionan una variación de los otros. Se mencionan varios lugares: un borde del mar (la orilla), las montañas, los sepulcros, el acantilado, la ciudad y las aldeas, la tierra y el territorio. Todos ellos se reparten así en el modelo semántico:

La orilla (mar + tierra) corresponde a los contenidos de /no aislamiento/. Es una figura de límite, de conjunción entre dos espacios distintos. Allí van a terminar todos los estados determinados en el espacio negativo. Es el lugar principal, el de los encuentros y las comunicaciones. A él se llega en barca desde el mar, a pie desde la tierra. El viaje de Jesús a la Decápolis se limitará a una breve estancia en la orilla.

La montaña es la forma salvaje de la tierra, la antítesis de la ciudad. Corresponde a los contenidos de /aislamiento/ y /asocialidad/. Es el lugar de los animales y del hombre que retorna al estado salvaje. Cuando la montaña se encuentra con el mar, formando una segunda figura compleja (mar + tierra), da lugar al acantilado o escarpadura que, como una «orilla vertical», asemeja la eliminación de Legión.

La ciudad es la forma humana y civilizada de la tierra. Es el lugar de la /socialidad/. El territorio y la Decápolis son también figuras positivas, pero más vastas, de la tierra.

Los sepulcros, lugares particularmente conformes con los contenidos negativos, se definen en el espacio de las montañas. No tienen ningún punto común con el mar, y es necesario salir de ellos para iniciar un recorrido en dirección de los contenidos positivos.

Por tanto, lo que da a los diversos lugares evocados en este relato su función y significación es su composición semántica y no su valor referencial. Es interesante señalar que la geografía

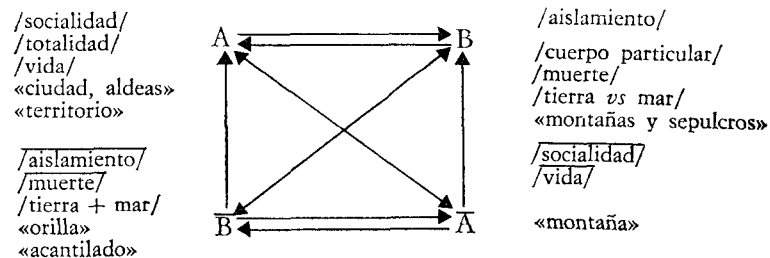
de este texto, a primera vista un tanto fantástica, obedece a las exigencias de un sistema muy preciso<sup>21</sup>.

#### CONCLUSION

Como conclusión del análisis de los contenidos semánticos, podemos advertir tres cosas.

1. Al aplicar un modelo de significación a un relato, llegamos a una descripción más unificada y completa del mismo relato. Por tratarse de un texto entendido como relato milagroso, es importante resaltar todos los armónicos, no para reconstruir con mayor seguridad el hecho, sino para designar su centro de gravedad y su modo de equilibrio. El relato de exorcismo o de curación se organiza en torno a dos polos: una transformación radical, rápida, si bien improbable y sorprendente, de una situación concreta sin salida y considerada como desesperada, así como un cambio en el orden de la comunicación y de las relaciones entre los personajes. El milagro afecta al «cuerpo» (o los elementos de la naturaleza) y al sujeto espiritual, a éste por mediación de aquél. Devuelve el «cuerpo» al mundo de los signos

<sup>21</sup> La correspondencia de las categorías de /muerte/ y /vida/ y de las categorías espaciales con las cuatro formas principales de contenidos se establece así en el modelo:



Como se ve en este modelo, el término de todos los recorridos es la posición de los contenidos A. Dado que estos contenidos se definen en el horizonte AA, que afirma la dimensión social y colectiva de las realidades, en oposición a los contenidos definidos en BB, que subrayan la particularidad del cuerpo individual, es lógicamente necesario el eclipsamiento de Jesús en beneficio de un anuncio verbal del hecho y de la manifestación de su nombre. La constante de este relato consiste precisamente en la sustitución del *cuerpo particular* por la *palabra*.

sometiéndolo al imperativo de una «ley». Lleva al hombre (o el mundo) al orden de la significación y comunicación. Crea o recrea el mundo como habitable por el hombre.

2. En el relato particular que hemos analizado, la acción milagrosa parece no afectar al cuerpo, pues el beneficiario no es presentado como «enfermo». Hemos visto que, en realidad, le concierne y muy de cerca. De todos modos, en contra de lo que podrían hacer creer los relatos de curación, no se trata del cuerpo como realidad biológica, sino como lugar y resumen de los significantes humanos. Estas acciones milagrosas sobre los «espíritus poseedores» se proponen mostrar la fragilidad del orden somático, siempre amenazado de devolución al orden animal o material, a la «naturaleza», y recordar su vocación a la «cultura», a la comunicación, a la socialización. De eso se trata siempre en tales relatos. El retorno del hombre a su estatuto de sujeto que habla y se comunica y de sujeto de la comunidad, aunque a veces improbable, es siempre deseable y a menudo posible. Cuando resulta imposible, el milagro atestigua que sólo lo es en apariencia y que, de todas maneras, es necesario el propio milagro. El hecho de que ese ingreso en el orden de la «cultura» se haga a costa de perder el cuerpo animal y material constituye una pérdida que es ganancia. Como la desaparición de la pira en el mar, tal pérdida no hace sino realizar y convertir en definitiva la derrota y la eliminación del espíritu impuro.

3. Esta dimensión humana y somática presente en los relatos de milagro oculta otra dimensión que no se debe reducir mediante reconstrucciones ansiosas de verosimilitud y naturalidad que desvanecen la afirmación de una potencia esencial en tales casos. En realidad, el mal a que pone remedio el milagro no se evalúa en su justa gravedad más que en comparación con una dignidad y una vocación superiores del hombre. La transformación del estado infrahumano en estado de equilibrio no termina en la devolución de la salud, sino que se prolonga como don de la fe y como aceptación de la misericordia. El milagro no existiría si no tuviera, desde el principio, esa intención y ese poder. De una manera o de otra, está ordenado a la admiración de todos. Así, la integridad del hombre y la cohesión armónica de la colectividad humana sólo se conciben y realizan sobre el trasfondo de un proyecto divino y en relación con Jesús. Fuera de «lo que el Señor realiza por nosotros en su misericordia» no hay nada para el hombre. Todo lo que hay que perder por el ad-

venimiento de ese orden nuevo es, más aún que antes, ganancia y liberación.

Quizá tenemos tendencia a interpretar los relatos de exorcismo y de curación a la luz de uno solo y bastante excepcional por añadidura. Pero esto tiene alguna justificación: es un relato más desarrollado que la mayoría de los demás y utiliza aspectos a menudo implícitos en los otros. Por ello ofrece una hipótesis interesante de lectura e interpretación.

## CAPITULO VII

### APROXIMACION PSICOANALITICA

por LOUIS BEIRNAERT

El relato que nos ocupa tiene un contenido: narra una historia. Pero es también un hecho de escritura, apoyado por el conjunto significativo de la Escritura. Es obvio que se nos da a leer en cuanto tal. Ahora bien, desde F. de Saussure sabemos que la significatividad no remite a un solo significado. Algo pasa a ser significativo cuando, abriéndose camino en los hábitos de pensamiento y en el discurso común, fructifica en preguntas y significaciones. Tal es el caso de la Escritura, que, desde que se formó, no cesa de hacer pensar, hablar y escribir. Es clásico reconocer que la muerte de Cristo y de los apóstoles, su desaparición en cuanto sujetos hablantes, tiene una relación estrechísima con la aparición de la Escritura. Si el acceso al orden simbólico se funda, como dijo Hegel, en «la muerte de la cosa», es preciso reconocer que la significatividad de la Escritura se apoya en la muerte y desaparición de los que hablan.

A partir de esto podemos emprender una lectura psicoanalítica del relato. Se trata de preguntarse cuál es la relación entre la historia narrada y lo escrito; o, más en concreto, cómo el contenido —tal sería el caso de un sueño o de una obra literaria— refleja de manera deformada y velada lo que sucede con la Escritura, con su significatividad y con la muerte que la sostiene. Trabajo de análisis que no consiste en descubrir la significación oculta de un contenido manifiesto, sino en inquirir en la historia qué se dice de la relación con la significatividad, del lugar de la muerte y de la desaparición del sujeto hablante, así como del mecanismo que interviene en la deformación. Si comenzamos esta lectura del relato por el final, podremos hallar el móvil del trabajo: la significatividad no se da inmediatamente. Lo mismo sucede con un paciente. Lo que origina el análisis es la deficiencia que se revela en el síntoma.

### *El temor y la admiración: ausencia de significatividad*

El relato de la escena del milagro hecho por los porqueros (que vieron lo sucedido a los cerdos) y el espectáculo del poseso «sentado, vestido y en su juicio» tiene por efecto el temor. Este es el reconocimiento sin palabras de lo que se presenta como consecuencia de una gran perturbación. Los gerasenos se ven afectados a la vez en la tranquila posesión de sus bienes y en el orden cultural que mantiene cuidadosamente separados a los que viven con los atributos de la vida civilizada y a los que están despojados de ellos. Su reacción es suplicar a Jesús que «se vaya de su territorio». Según esto, el relato de lo visto y el espectáculo no introducen en sí ningún problema. No se trata de una ausencia de sentido, sino, al contrario, de un *exceso de sentido*.

El beneficiario del milagro, por su parte, sólo sabe una cosa: ha logrado satisfacción. Por ello quiere quedarse con su bienhechor. Si, siguiendo el mandato de Jesús, se va a anunciar, es únicamente para decir lo que le ha sucedido. Ante este anuncio la gente reacciona con admiración. Celebra, en el escenario del beneficio, la proclamación de un hecho que responde a una expectativa. En la admiración no hay más que la creencia en el advenimiento del bienhechor cuya acción irrumpe en la trivialidad y la miseria de lo cotidiano. Sin trompetería que suspenda por unos momentos el desarrollo del discurso banal, la admiración no se traduce en preguntas dirigidas al sujeto presente, aun cuando interroge por el personaje que la suscita. De ahí esa especie de agolpamiento fascinado de la gente en torno a Jesús y a los que hablan de él. También aquí nos hallamos ante un exceso de sentido. No tienen por qué preguntar unas personas para quienes el sentido es patente y no se admite posibilidad de fallo.

Y no se diga que la dualidad de los efectos opuestos —temor y admiración— abre una grieta en el sentido, desgarrado entre dos significaciones contrarias. Esta división existe sin duda para nosotros los lectores, pero no en la gente que teme o admira, según que el relato anuncie pérdida o satisfacción. Tanto unos como otros se hallan en un universo imaginario en el que no hay más alternativa que la satisfacción o no satisfacción de los deseos. Al oír los relatos y ver el espectáculo, captan un sentido que está ahí entero, con su *suficiencia cerrada*. El efecto es de clausura, no de apertura. La significatividad ha fracasado.

Por tanto hay que analizar, es decir, preguntarse, qué es lo que, en el relato hecho por los porqueros y el hombre, manifiesta la ausencia de esa alteridad que hace que la palabra, lejos de llenar, ahonde y fructifique en preguntas y significaciones.

### *El relato de los porqueros y el del hombre*

Este relato se incluye en el orden de la información. Dice lo que se ha experimentado, refiriéndolo explícitamente al personaje llamado Jesús, que «ha tenido piedad». La información es comunicada por unos vocablos que no presentan ambigüedad alguna. En el relato de la desaparición de los cerdos, el mar es simplemente el mar, y los animales son los animales. El sentido evidente es el de una pérdida económica y de un incumplimiento de la misión encomendada. Correlativamente, por lo que toca al hombre liberado, el anuncio del «Señor» que ha tenido piedad de él presenta la particularidad de que se efectúa exclusivamente en virtud del mandato del personaje bienhechor, es la simple repetición por el hombre de lo que se le ha mandado decir. El vocablo «Señor», cuando aparece en su boca, no le abre a ninguna pregunta. Lo mismo sucedería con un predicador que repitiera en su discurso los vocablos oídos o leídos sin que éstos tuviesen sentido para él.

Hay, pues, una correspondencia estricta entre el relato y sus efectos. Sumido por completo en el discurso del bien o del mal realizados, anunciando simplemente la llegada de la satisfacción o de su contrario, no desemboca en la significatividad. Todos, los que relatan y los que escuchan, habitan en un mismo universo que excluye la grieta en que podrían articularse, dentro del vacío producido por un discurso verdaderamente significativo, preguntas y significaciones. La aparente plenitud de esta parte del texto se funda en la ausencia de una ausencia.

Esta deficiencia (perceptible en el relato de lo que se ha conocido del hecho) va unida a la posición de los que relatan y de los que escuchan. Pero en la secuencia que estamos analizando disponemos de una narración de la escena misma del milagro. Esta narración, que distinguimos del relato estudiado hasta aquí, ¿dice algo más de lo relatado a la gente? ¿Algo que no hubiera podido ser transmitido? De ser así, esta parte, presente en la narración y ausente del relato, ¿permite leer algo nuevo?

### *La narración de la escena del milagro*

El discurso narrativo dice las palabras de Jesús sobre el hombre y sus efectos. Estos se inscriben en dos planos: Primero, el del simple discurso: el retorno del demonio al abismo. Luego, el de lo visible: la agitación de los cerdos y su hundimiento en el mar. Lo referido por los porqueros afecta únicamente al segundo plano. El resto no ha sido transmitido. Así, la novedad de la narración con respecto al relato consiste en incluir el efecto de sentido en un discurso que lo envuelve y lo convierte literalmente en un efecto de sentido *único*: el retorno de «Legión» al lugar donde se extinguen todas las palabras. Y esto por la muerte de los cerdos. Los efectos en lo invisible se presentan —notémoslo— como consecuencia de ese retorno al abismo afirmado en la narración. Pero está claro que, lejos de ser apertura y pregunta, tal efecto es de cerrazón y clausura sobre la muerte y el silencio.

Este resultado va unido a algo que afecta a la palabra de Jesús y le impide ser significativa. Esta intima: «¡Sal de este hombre!». ¿A quién? Al interlocutor que habla por boca del hombre: el demonio. De este modo realiza una división, un desgarró, que se refleja en el texto: «No me atormentes». El demonio se ve realmente afectado. Pero ¿en qué si no es en la posesión? Se le arrebató lo que poseía. No se produce ninguna pregunta. Cuando, a instancias de Jesús, él dice llamarse «Legión» —nombre que acumula una multitud indefinida de significaciones, ninguna de las cuales se articula—, se declara que el sentido así producido es el retorno al abismo (una vez que resulta decepcionada su esperanza de evitar su propio destino apoderándose de los cerdos). El medio aparente de salvación consume su perdición.

La narración, por el mismo hecho de presentar la palabra de Jesús como dirigida únicamente al demonio, la incluye en un discurso particular que establece una dualidad estricta entre la tierra habitada, donde los hombres hablan, conversan y viven, y el lugar sin palabras ni vida propia, de donde sale, en forma de poder adverso, todo lo que viene a apoderarse de los hombres para turbar su paz y su convivencia social. De ahí la figura de la posesión por un poder malvado y, con ello, la de la liberación por un poder que vence al primero. En la medida en que se inscribe la palabra de Jesús en tal discurso, se da reciprocidad a la

vez que antítesis entre las dos figuras de poder. Una es simplemente más fuerte que la otra. La narración no puede, pues, despertar otra cosa que la esperanza de una liberación en un universo cultural que en nada es objeto de discusión. La significatividad está ausente allí donde no ahonda en el discurso que sostiene a los sujetos.

Pero hay más. Esta parte del texto nos informa en cierto modo sobre el origen de su propia deficiencia y sobre el mecanismo que la produce. El discurso de la posesión, en el cual se incluye la narración, revela en ella lo que él mismo rechaza y cómo lo rechaza. La palabra de Jesús no hace sino implicar la expulsión a la muerte y al abismo de lo que podría significar el demonio. Y lo repite en su misma operación. Con ello empuja fuera de sí misma su propia desaparición y la muerte de quien habla. La narración no dice solamente el poder de la palabra de Jesús en el discurso de la posesión, sino que dice también *cómo se constituye ese poder*, a saber, por una expulsión de la muerte y de la desaparición fuera del sujeto que habla, al lugar sin palabras. Así, al relatar el milagro, la narración declara la operación por la que el discurso de la posesión-liberación se produce y se perpetúa mediante la expulsión de lo que sostiene la significatividad. La pluralidad de los «otros» —el demonio, los cerdos— no cambia nada en esta lectura. El animal designa ese otro viviente que puede morir.

No es menos cierto que el animal muere en lugar del hombre que estaba «relegado al desierto». Esto introduce de nuevo la perspectiva de la benevolencia que ya hemos explicado al estudiar los relatos. Pero ésta, en la narración, se lee sólo entre líneas.

Por otra parte, la distinción entre el contenido del discurso narrativo y el del discurso informativo plantea el problema de la articulación.

### *La articulación de la narración y de los relatos*

Volviendo a nuestra lectura del anuncio hecho a la gente, advertimos que éste dice a la vez más y menos que la narración. Dice más, porque el discurso de la benevolencia-malevolencia que lo envuelve entiende el poder como malo o como bueno, según sean sus efectos con respecto a los deseos de la gente. El resultado de la operación de Jesús queda así calificado por el discurso que brota de tales deseos. Y menos, porque en él no aparece

nada que se refiera al discurso de la posesión-expulsión. Lo que no dicen los relatos, aunque esté inscrito en la narración, constituye en no saber todo lo que afecta a la muerte y a la desaparición del sujeto que habla. Éste no sabe de lo que en la narración constituye el poder como tal hace que el discurso de la benevolencia-malevolencia descansa también en el rechazo de la muerte y la desaparición. La gente, enredada en este discurso, entiende tan sólo la manifestación de piedad o de malevolencia. No puede saber que ésta implica el rechazo fuera de tal discurso de lo que falta a la palabra para ser significante.

Así, la totalidad del texto permite leer en los cortes internos el doble rechazo que entraña: el de los relatos, separados de lo que se dice en la narración y sumidos por ello en la ignorancia de lo que los sostiene, y el de la narración que cuenta ese corte frente a la muerte y la desaparición de la palabra cuyo poder establece.

Habrà que aguardar a los relatos de la Pasión y Resurrección para que se nos diga que la muerte y la desaparición afectan al propio sujeto que habla y para que se pueda presentar en un contenido lo que sostiene a la Escritura y su significatividad.

autores se hace en función de los *códigos culturales* contenidos en los textos.

### 1. Los indicios redaccionales

El primer momento del método consiste en leer y releer Mc 5,1-20 tomando nota de todas sus anomalías y asperezas a fin de descubrir las rupturas y así distinguir entre lo que es sutura redaccional y lo que constituye el legado de la tradición.

Al examinar el contexto del relato (Mc 4,35-5,43), no podemos por menos de asombrarnos de las muchas cosas que hace Jesús «al atardecer» (4,35): la travesía del lago, la curación del endemoniado, el retorno en barca, la curación de la hemorroísa y la resurrección de la hija de Jairo. Y un recuento de todos los versículos de transición permite hallar un motivo típico de Marcos que L. Schenke denomina «motivo de la barca»<sup>2</sup>. Asimismo, en Mc 5,2b, el adverbio *inmediatamente* (*euthýs*) es un indicio clarísimo de redacción marcana. El paso del plural «llegaron» (5,1) al singular «habiendo salido él» (5,2a) indica también un toque de Marcos en 5,1, puesto que a partir de 5,2 y hasta 5,31 ya no se alude a los discípulos (cf. el singular en el texto paralelo de Mt 8,28). El cambio de palabra para designar los sepulcros (*mneméion* en 5,2 y *mnéma* en 5,3.5) confirma además el carácter redaccional de 5,2c. L. Schenke cree que es posible reconstruir el comienzo del relato premarcano del siguiente modo: «Jesús llegó a la región de los gerasenos, y había allí un hombre poseído por un espíritu impuro»<sup>3</sup>.

Por razones análogas se considera que 5,18a procede de la mano de Marcos («motivo de la barca»). En fin, una comparación término por término entre 5,19b y 5,20 autoriza a concluir, según L. Schenke, el carácter redaccional de 5,20 (el nombre propio *Decápolis* y el verbo *kerýssein* son marcanos)<sup>4</sup>. Y no hay por qué ver una contradicción, en 5,19b, entre la orden de Jesús: «Ve a tu casa junto a los tuyos y anúnciales todo lo que el Señor ha hecho por ti y que te ha hecho misericordia» y el secreto mesiánico (cf. 1,23.45; 3,12...). De hecho, en 5,19b, el término «Señor» se aplica, como en el Antiguo Testamento, a Dios (en los evangelios, Jesús no se da nunca el título de Señor).

<sup>2</sup> Mc 4,1.36; 5,2.18.21; cf. L. Schenke, 175.

<sup>3</sup> L. Schenke, 175.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 176-177.

## CAPÍTULO VIII

### UNA LECTURA EN PREGUNTAS

por JEAN-NOËL ALETTI

A juzgar por los estudios precedentes, un mismo relato puede ser leído de múltiples maneras. Conviene preguntar a las diversas lecturas (clásica, estructural, psicoanalítica) no para recuperarlas, sino para mostrar la originalidad de su relación con el texto. Me voy a permitir plantearles unos interrogantes a partir de lo que dicen de sí mismas y del análisis que hacen de Mc 5, 1-20. A fin de facilitar esta confrontación, me ha parecido útil recordar previamente la trayectoria de la exégesis llamada «clásica».

#### I. EL TEXTO Y SU ELABORACION<sup>1</sup>

Para presentar sumariamente los métodos conocidos con los nombres de historia de las formas, historia de la tradición e historia de la redacción, podemos decir que todos ellos conceden gran importancia a la relación existente entre texto y autor, entendiendo que estos últimos términos se aplican a una pluralidad de textos y de autores. Cada pasaje de los evangelios es producto de un número mayor o menor de escrituras: partimos del último redactor, procurando determinar sus intenciones literaria y teológica, y nos remontamos en el tiempo para trazar la prehistoria evangélica y descubrir el contexto que dio origen al núcleo central del texto estudiado. Es obvio que la determinación de los

<sup>1</sup> Sobre la historia de la formación de los evangelios, cf. X. Léon-Dufour, *Les évangiles et l'histoire de Jésus* (París 1963; ed. española: *Los evangelios y la historia de Jesús*, Barcelona 1967); para Mc 5,1-20 he utilizado en especial P. Lamarche, *Le possédé de Gerasa*: NRT 90 (1968) 581-597; K. Kertelge, *Wunder*, 101-107; L. Schenke, *Wundererzählungen*, 173-195; F. Annen, *Heil für die Heiden. Zur Bedeutung und Geschichte der Tradition vom besessener Gerasener* (Mk 5,1-20 par.) (Frankfurt 1976).

Este método, cuyos resultados presento a propósito de Mc 5, 1-20, puede evidentemente llevar a exageraciones en la medida en que las repeticiones y las variantes lexicográficas se consideren siempre como indicios de cambio redaccional<sup>5</sup>. No obstante, los resultados que preceden son casi seguros, pues se fundan en un estudio de las peculiaridades del vocabulario de Marcos (*plóion, euthýs, kerýssein*). Los puntos siguientes, en cambio, no pueden establecerse con ayuda de criterios formales y se fundan más bien en la agudeza literaria de los exegetas. Así, en 5,13, la proposición «y se ahogaban en el mar» parece redaccional, dado que repite la precedente: «la piara se precipitó desde lo alto del acantilado en el mar». Lo mismo se diría, según L. Schenke, de 5,14bc, donde el narrador aumenta el número de testigos y aparecen repeticiones verbales (*éltthon idéin*, que anticipa *érchontai, theróusin* de 5,15a)<sup>6</sup>. Por último, 5,16 es igualmente del evangelista, pues modifica un relato que pasa perfectamente de 5,15b a 5,17: «Se asustaron» (5,15b) «y se pusieron a suplicarle que se fuera de su territorio» (5,17).

Resumiendo los resultados del análisis de L. Schenke, los versículos que considera, con mayor o menor certeza, de Marcos son los siguientes: 1a, 2ac, 13b, 14bc, 16, 18a, 20<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Cf. el argumento citado a propósito de la variante *mneméion* (5,2) / *mnemási* (5,3), que F. Annen no considera redaccional: *Heil*, 45.

<sup>6</sup> L. Schenke, 178. El argumento no es convincente: *apéggeilan* y *éltthon* (5,14c) están en aoristo, como *éphygon* (5,14a), mientras que el presente *érchontai* (aunque se trate de un presente narrativo) parece indicar una adición. Por otra parte, ¿no sería posible considerar la lectura breve de 5,14c como más antigua que la de 5,14a? En fin, si se considera —como hace Schenke— que 5,14bc es secundario, ¿no se da una contradicción entre *huyeron* (5,14a) y *vienen junto a Jesús* (5,15)? Su huida no habría sido tal, pues la piara estaba muy cerca.

<sup>7</sup> Nótese que para L. Schenke el v. 5,8 no es de Marcos, contra R. Bultmann, *Trad. syn.*, 260. F. Annen estima redaccionales los vv. siguientes: 1a, 2a, 3b, 8a, 10, 15a, 17, 18, 19a y 20 (*Heil*, 70). Pero admite que es difícil decidir sobre 3b (p. 45). Un estudio de concordancia muestra que en 8a el imperfecto *élegen* (decía) y la conjunción *gar* (pues) son ciertamente de Marcos (p. 51). En el v. 10, *pollá* (mucho, insistentemente) empleado en sentido adverbial es un indicio redaccional seguro: Mt 1 / Lc — / Hch — (p. 54); para el resto del v. 10, en cambio, no son decisivos los argumentos de Annen (p. 55). Para 15a podemos remitir a la nota precedente, donde se refleja el análisis de Schenke. En el v. 17, el plural *horion* (territorio), la locución *érxanto* (comenzaron, se pusieron a), así como el tema de la repulsa de Jesús, son marcanos (p. 63). Asimismo, en 18b, el verbo *para-kaléin* (suplicar: cf. los vv. 10, 12 y 17) y el participio aoristo *daimonisthéis*, que difiere del participio presente *daimonizómenos* de 15 y 16, puede indicar (aunque no sea evidente) un toque redaccional (p. 64).

## 2. La prehistoria del relato

Todos los exegetas están de acuerdo en distinguir un relato primitivo (5,2b-14a) que posee los rasgos típicos de un exorcismo<sup>8</sup>:

1. encuentro con el endemoniado (5,2);
2. descripción del carácter grave de la enfermedad (5,3-5);
3. el demonio interpela al exorcista (5,6s);
4. exorcismo propiamente dicho (5,9-12);
5. salida del demonio y signos demostrativos (5,12);
6. impresión producida en los asistentes (5,14a).

¿Podemos afirmar sin riesgo de error que aquí se trata de un «cuento divertido de tipo popular [que] ha sido transferido a Jesús»?<sup>9</sup> Cabe efectivamente que la forma provenga de los relatos judíos o helenísticos, pero ello no permite pronunciarse sobre la existencia del hecho: ¿por qué negar que Jesús haya curado a un loco peligroso en los alrededores de Gerasa? En cuanto a la «punta» de este relato primitivo, L. Schenke señala que es cristológica: el demonio choca con alguien más fuerte que él, con lo cual se subraya el poder de Jesús<sup>10</sup>.

Por otra parte, ya en la tradición anterior a Marcos, la descripción del poseso que vive «en los sepulcros» (5,3) y grita a Jesús: «No me atormentes» (5,7) empalma con Is 65,1-5: el poseso es el «prototipo» de los paganos, de todos los pueblos que no habían conocido el yahvismo y que, después de la resurrección, aceptarían en Jesucristo al Hijo de Dios<sup>11</sup>.

Hemos visto que, según la mayoría de los exegetas, el relato primitivo terminaba originariamente con el espanto de los demonios (5,14a). En un estadio posterior de la tradición, a la reacción negativa de 5,14a se añadió una reacción positiva (5,19),

<sup>8</sup> R. Bultmann, *Trad. syn.*, 260; K. Kertelge, 104, muestra la semejanza en construcción y vocabulario de Mc 1,23-27 con Mc 5,2-14a; L. Schenke, 187-188, remite a Bultmann, *Trad. syn.*, 285, para los paralelos con los relatos de exorcismo judíos o helenísticos.

<sup>9</sup> R. Bultmann, *Trad. syn.*, 261, 281.

<sup>10</sup> L. Schenke, 189.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 190. También F. Annen, *Heil*, 182-184, 185-186. En particular, p. 185: «El poder de Jesús sobre los demonios significa aquí la victoria sobre los ídolos y el paganismo; esta salvación que Jesús aporta libera de la servidumbre envilecedora, destructora y 'demoníaca' que entraña el culto a los ídolos. En una palabra, la salvación de un poseso (de un pagano poseso) se entiende, en el estadio premarcano del relato, como un signo, como una 'figura' de la salvación que Jesús procura a los paganos».

lo cual dio otro interés al texto: éste pasó a ser en cierto modo un relato de misión en el que se decía cómo la buena noticia había llegado a la región de Gerasa<sup>12</sup>. También es posible, aunque se trata de una simple conjetura, que el nombre propio «Gerasa» fuera añadido por la primera comunidad cristiana de Gerasa, la cual relataba así, en forma de «leyenda», su primer encuentro con el evangelio<sup>13</sup>. Son hipótesis, insistimos, cuyo interés es proporcional a la moderación con que se las presenta<sup>14</sup>.

### 3. La redacción de Marcos

Hemos visto que, para L. Schenke, el versículo 5,8 pertenecía a un estadio más tardío de la tradición premarcana. Según el mismo autor, hay otros claros indicios de una evolución de la tradición en 5,10-12. La repetición del verbo «suplicar» (primero en imperfecto singular y luego en aoristo plural) es una prueba de ello: «Le suplicaba insistentemente que no los mandara fuera de la región» (5,10), «le suplicaron (los espíritus a Jesús) diciendo...» (5,12). La actividad de Marcos queda así limitada a las indicaciones geográficas y cronológicas de 5,1-2 y no vuelve a aparecer hasta 5,14-20.

Es de notar que Marcos amplía el círculo de testigos en 5,14bc y da luego mayor alcance a la repulsa de Jesús en 5,17. A pesar de lo que han visto y oído (5,14.16), los gerasenos en su conjunto no aceptan a Jesús, en quien se manifiesta el poder divino<sup>15</sup>. Con esto se invita al lector cristiano a comprender que no le es posible reconocer a Jesús como Hijo de Dios sobre la simple base de las curaciones realizadas por él, sino únicamente por su misterio de muerte y resurrección. Este punto encaja, por lo demás, en el proyecto teológico global de Marcos.

¿Por qué Jesús, al final del episodio (5,19), no consiente en dejarse acompañar por el antiguo endemoniado en calidad de nuevo discípulo? «Sin duda no había llegado aún la hora de los paganos; de momento bastaba con preparar los caminos. Y, por encima de esta razón inmediata, se puede entender que Cristo, pese a ser rechazado por los hombres, les deja un testigo»<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> K. Kertelge, 107; L. Schenke, 182.

<sup>13</sup> L. Schenke, 192.

<sup>14</sup> Cf. K. Kertelge, 105; L. Schenke, 190.

<sup>15</sup> L. Schenke, 193.

<sup>16</sup> P. Lamarche, *Gérasa*, 588.

Pero este punto es secundario con respecto al que ya hemos puesto de relieve: la actividad redaccional de Marcos provoca una fuerte oposición entre la victoria de Jesús sobre las fuerzas demoníacas y la repulsa de que él es objeto; Jesús queda desarmado ante la repulsa de los hombres<sup>17</sup>.

Queda por comparar la intención teológica de Marcos con las de Mateo y Lucas. Por lo que se refiere a Mt 8,28-34, los comentaristas se fijan sobre todo en las expresiones *hóde y pro kairón*: «(Los endemoniados) se pusieron a gritar: ¿Qué tenemos nosotros contigo, Hijo de Dios? ¿Has venido aquí para atormentarnos antes de tiempo?» (8,29). Se trata de los últimos tiempos, en los que debe venir el Mesías para reducir a la impotencia a todos sus adversarios. Pero, para la primera comunidad, esos tiempos se cumplen evidentemente con la pasión-resurrección (cf. Mt 26,18). Según esto, el relato de Mateo se presenta como una anticipación del combate que Jesús deberá librar al fin de su vida para derrotar al Enemigo<sup>18</sup>. Y el «aquí», indicación de que Jesús está en tierra pagana, anuncia que esa victoria escatológica afecta también a los paganos, es decir, al mundo entero.

En Lc 8,26-39, los versículos 35-36 son los que muestran más claramente la actividad redaccional del evangelista: «Llegaron junto a Jesús y hallaron, *sentado a sus pies*, al hombre del que habían salido los demonios, que estaba vestido, sentado y en su sano juicio, y se llenaron de temor. Los que habían visto les contaron cómo el endemoniado *había sido salvado*» (8,35-36). La expresión «había sido salvado» indica que no se trata simplemente de un retorno a la salud física, sino también de una liberación espiritual que puede hacer de cualquier pecador un discípulo (estar sentado a los pies de Jesús es para Lucas la actitud del discípulo)<sup>19</sup>. Gracias a la acción de Jesús, los espíritus malignos se precipitan en el abismo (8,31): ha llegado la salvación.

### 4. Texto y mensaje

La historia de la redacción demuestra que los mismos acontecimientos no se nos presentan sin su significación: los evan-

<sup>17</sup> *Ibid.* 582, 597.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 582, 595.

<sup>19</sup> Lc 10,39; Hch 22,3. Cf. P. Lamarche, 582, 590-593.

gelistas no se limitan a narrar unos hechos, sino que manifiestan su sentido, indican su alcance. En Mc 5,1-20 podemos resumir lo esencial del mensaje en una pregunta: ¿por qué Jesús, vencedor de los demonios, es rechazado por los hombres? En Mt 8,28-34, Jesús, al expulsar a los demonios, anuncia ya su victoria definitiva sobre las fuerzas del mal al tiempo de su pasión. Y Lc 8,26-39 muestra que, por la acción misericordiosa de Jesús, está ya presente la salvación anunciada.

Lo importante, pues, no es saber ante todo qué sucedió en Mc 5,1-20, si hubo uno o dos endemoniados, etc., sino situar la función exacta de este episodio con respecto al conjunto de la teología de Marcos (y lo mismo vale para Mt y Lc). Como aparece en los resultados de la historia de la redacción, el episodio del endemoniado de Gerasa debe ponerse en relación con la pasión de Cristo: la acción de Jesús anticipa la de su cruz (Mt), los demonios son vencidos y la salvación se hace presente (Lc), la repulsa de Jesús por los gerasenos es una de las numerosas repulsas de que Jesús será objeto, lo cual demuestra que Dios acepta entrar hasta el extremo en un misterio de humillación (Mc). La cruz y la resurrección están presentes en las tres recensiones del episodio, iluminando toda la escena y dándole su verdadero relieve. Por ellas los evangelistas indican el alcance del encuentro de Jesús con los gerasenos y muestran cómo Jesús se manifestó poco a poco como Cristo e Hijo de Dios. En una palabra, cada escena de los evangelios (y el relato de Gerasa obedece a esta regla) es un anuncio «particularizado» de la buena noticia<sup>20</sup>.

Un pasaje evangélico no se presenta nunca directamente como un mensaje. Mc 5,1-20 es ante todo un texto, un conjunto de frases sometidas a numerosas exigencias literarias, retóricas, culturales, sociológicas, históricas, etc. En cuanto relato, es posible estudiarlo también en función de una gramática general de los relatos. A diferencia de estas lecturas, la lectura «clásica» parece acercarse al texto con el deseo consciente y confesado de buscar en él un mensaje<sup>21</sup>. De todas formas, no lo busca con ingenuidad: en cada caso se requieren estudios minuciosos de vocabulario para descubrir lo que procede del evangelista y ver su originalidad con respecto a las tradiciones veterotestamenta-

<sup>20</sup> Cf. B. Sesboüé, *Le mouvement de la christologie: «Études»* (febrero de 1976) 264-265.

<sup>21</sup> Cf. P. Lamarche, 581-582.

rias, judías o helenísticas, a los otros sinópticos y al resto del Nuevo Testamento.

Esta búsqueda del mensaje plantea varias cuestiones delicadas: 1) la relación del lector con el relato y, más globalmente, con el texto; 2) la función de la Escritura en la Iglesia. A pesar de todo, no se puede rechazar *a priori* este presupuesto que guía la lectura de la exégesis clásica. No es que los métodos ofrezcan el sentido; sin embargo, el intérprete se preocupa por la cuestión del mensaje. Porque con el mensaje sucede como con la libertad. Decimos que somos libres, por más que el análisis de nuestros actos muestre todos sus condicionamientos psíquicos, sociales, culturales e históricos: la libertad no es aislable en estado de objeto, dado que nunca se observa otra cosa que condicionamientos. Tampoco el mensaje es reducible a los condicionamientos textuales que podemos analizar ni es el resultado de un método, como lo son esos productos que salen de las máquinas manipulados, listos para el uso.

El estudio redaccional, como hemos visto, se fija en las particularidades literarias de cada evangelista. En Lc 8,28-39, tres expresiones: *abismo, sentado a los pies de Jesús, salvado*. En Mt 8,28-34, *aquí, antes de tiempo*. En Mc 5,1-20, la repulsa masiva de Jesús por los gerasenos. Estas particularidades literarias son entendidas como síntomas de articulaciones teológicas o, dicho de otro modo, como avisos de cada evangelista para sugerir al lector el alcance del relato que narra. Y aunque el relato refiera hechos pasados, sigue siendo actual (en cierto modo, en presente) por cuanto se recibe como buena noticia. Tal es el postulado fundamental de la lectura clásica, que es de hecho una lectura eclesial: ir en busca de un mensaje es admitir que «nosotros los lectores pertenecemos a la misma línea de tradición que el propio texto»<sup>22</sup> y que hoy se nos propone esa buena noticia.

## 5. Texto y referente

Por su parte, la historia de las formas suprime lo que se ha llamado recientemente «ilusión referencial». Dado que se trata de un relato y que podemos imaginar los gestos de los personajes y sus reacciones, tenemos la impresión de ser testigos del hecho. Vemos a Jesús descender de la barca, al endemoniado

<sup>22</sup> P. Ricoeur en *Exégesis y hermenéutica* (Cristiandad, Madrid 1976) 231.

acercarse, etc. Pero esto es ilusión, porque el núcleo del relato pertenece a un género literario muy concreto (relato de exorcismo) cuya lógica y cuyas imágenes ha imitado la tradición anterior a Marcos.

Ha pasado el tiempo en que se creía que el texto se explica completamente por la forma «relato de exorcismo», pues no es menos importante la manera en que la tradición y los evangelistas utilizaron esa forma, haciendo adiciones e interpretándola. No obstante, la forma literaria, así como las reinterpretaciones de Mateo, Lucas y Marcos, hechas a la luz de la resurrección y de lo que vivían las primeras comunidades, plantean el problema de la relación de lo escrito con el acontecimiento: ¿se funda o no el relato en lo que Jesús vivió? ¿Es esencial para nuestra fe la conexión de los relatos con el acontecimiento-Jesús? Estas preguntas, respondidas de manera drástica por Bultmann, han perfilado el panorama de la exégesis y de la cristología contemporánea. Las menciono simplemente a título de recuerdo.

Esta rápida presentación de los resultados de una lectura de Mc 5,1-20 por la exégesis clásica nos permite detenernos en uno u otro punto y formular unas preguntas con ayuda de las precedentes lecturas, estructural y psicoanalítica.

1. La noción de *intención del autor*, tal como la utiliza la historia de la redacción, es ciertamente lo más débil del método. Son conocidas las fórmulas que suelen matizar las afirmaciones: *quizá, sin duda, es posible que, claramente*, etc., u otras como: *Mateo subraya, piensa en*, etc.<sup>23</sup> ¿Cómo saber lo que pensaron los evangelistas y probar que quisieron subrayar esto en vez de lo otro? ¿Es posible evitar el subjetivismo en la interpretación de los datos literarios?

2. Si bien los elementos componentes de una *forma* o género literario (*Gattung*) se pueden determinar con una seguridad relativamente mayor que la noción de intención del autor, ¿qué estatuto textual corresponde a la forma? ¿Cómo distinguirla de lo que llamamos estructura? ¿Cómo pueden ambas articularse entre sí?

Tales son los aspectos de la lectura que vamos a considerar ahora.

<sup>23</sup> Cf. P. Lamarche, 596. Las fórmulas de K. Kertelge y L. Schenke son casi las mismas.

## II. LAS RELACIONES TEXTUALES

### 1. *Intención del autor y organización semántica*

Si fuera preciso caracterizar la exégesis clásica, yo diría que procede por comparación y reducción lexicográficas. Se trata de aislar y poner en diferentes casillas lo que corresponde al último redactor, a los distintos estadios de la tradición y a la forma original del relato; el método es propiamente «arqueológico». Pero las expresiones propias de cada evangelista tienen que ser catalogadas en función de lo que se llama, con gran impropiedad, «lengua del autor».

En Lc 8,35, la expresión «sentado a sus pies» no parece —si se considera únicamente la perícopa de Lc 8,26-39— enunciar una significación teológica. «Estar sentado», junto con «estar vestido» y «estar en su juicio» (Lc 8,35), se opone solamente a lo que se dice al principio del relato sobre el poseso: el hombre vivía como un salvaje y, después del exorcismo, se calmó. Pero un estudio lexicográfico sobre el conjunto del Evangelio de Lucas muestra que la expresión aparece también en Lc 10,39. Y en Hch 22,3 leemos: «Yo recibí a los pies de Gamaliel una estricta formación sobre la ley de nuestros padres». La postura «a los pies de Jesús» (Lc 8,35) recuerda, por tanto, la de los alumnos a los pies de sus maestros. El problema consiste evidentemente en saber si es eso lo que ha querido decir Lucas en Lc 8,35. De hecho, no lo sabremos nunca, porque no tenemos para ello ningún indicio formal en su relato. Este tipo de dificultad surge igualmente en Mc 5,14-20 y Mt 8,29. ¿Estará, pues, el exegeta condenado al subjetivismo? Por numerosos que sean los indicios, la interpretación será siempre un acto subjetivo: se da siempre una distancia entre los datos literarios catalogados y su interpretación. Pero ¿no se puede reducir esa distancia y lograr que la interpretación tenga todas las probabilidades de respetar el texto?

Uno de los proyectos del análisis semiótico<sup>24</sup>, tal como lo presenta J. Calloud<sup>25</sup>, se propone reducir la distancia a que acabo de referirme. En vez de invocar una intención (ajena por defi-

<sup>24</sup> Las palabras *semántica*, *semiótica* y *semiología* vienen de la misma raíz griega *semainein* (significar). La *semántica* es la ciencia de las significaciones; la *semiología*, la de los sistemas de comunicación (lenguas, moda, arte, etc.). La *lingüística* estudia los signos verbales (las lenguas), y la *semiótica* los signos no verbales (textos, sonidos, imágenes...).

<sup>25</sup> Cf. el capítulo de J. Calloud, G. Combet y J. Delorme, *supra*, 149-177.

nición al texto, aunque influya en él), el análisis se apoya en la organización semántica inmanente al mismo texto. Igual que la historia de la redacción, se propone identificar una línea de significación en torno a la cual se articula el texto, pero la forma de proceder no es la misma. Mientras la historia de la redacción busca el mensaje del evangelista por medio de comparaciones lexicográficas hechas sobre un *corpus* completo (un evangelio, por ejemplo), el análisis semiótico se dedica a descubrir, en el mismo texto que estudia, unos niveles semánticos homogéneos, de los cuales elegirá el más vasto como línea directriz.

El nivel semántico homogéneo (que los semánticos denominan isotopía)<sup>26</sup>, puede determinarse de dos maneras distintas, según que el análisis se aplique a poemas o a relatos. Para constituir las isotopías poéticas, se pueden tomar todas las palabras del texto a fin de analizar su contenido<sup>27</sup>. Aunque Mc 5,1-20 no es un texto poético, podemos utilizarlo como ejemplo para describir este tipo de procedimiento. En Mc 5,3, el término «sepulcro» es la suma de dos elementos: 1) morada, 2) para un muerto. Ahora bien, en el texto de Mc se dice que los sepulcros están separados de las aldeas: por tanto, hay que añadir la idea de separación, de aislamiento. De donde resulta: sepulcro = morada para los muertos, aislada de las moradas de los vivos. En los mismos versículos se habla de «cadenas», «grillos», «sujetar», «dominar». Estos cuatro términos contienen también la idea (llamada *sema*) de aislamiento. No es un aislamiento de hecho, como en «tenía su morada en los sepulcros», sino un aislamiento querido y provocado. El análisis viene a constituir en tomar cada palabra y descomponerla en semas. Una vez hecho esto, se reagrupan los semas por afinidades y se colocan bajo categorías que los engloben<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Cf. A. J. Greimas, *Sémantique structurale* (París 1966) 18, 53, 69. Cf. también las críticas de J. Dubois, etc., *Rhétorique générale* (París 1970) 37-38, así como las observaciones de G. Mounin, *Clefs pour la sémantique* (París 1972) 250-251.

<sup>27</sup> Esta manera de proceder, que es la de F. Restier, *Systématique des isotopies*, en A. J. Greimas (ed.), *Essais de sémiotique poétique* (París 1972) 80-105, está lejos de haber conseguido la unanimidad ni siquiera entre los semióticos. Cf. también las observaciones de D. Delas y J. Filliolet, *Linguistique et poétique* (París 1973) 45-46.

<sup>28</sup> Las palabras en que se resumen los grupos sémicos no forman nunca parte del texto analizado, sino que forman lo que se llama un metalenguaje. A veces, para designar los grupos sémicos, los semióticos forjan neologismos.

Para establecer las isotopías narrativas, los semióticos proceden de otra manera. En vez de descomponer en semas todas las palabras del texto, se analizan primero todos los valores semánticos representados por los personajes, los objetos, los lugares o el deseo de los sujetos y la manera en que es aceptado, rechazado, etc. Así, en Mc 5,1-20, las relaciones entre personajes son esencialmente de integración o de exclusión social. Si los gerasenos intentan dominar al endemoniado, es porque éste representa para ellos el peligro de un estallido, de una ruptura del orden social que desean preservar. Jesús, con su venida, va a permitir una transformación de esas relaciones, y es precisamente esta transformación de los contenidos semánticos lo que constituye el objeto del análisis semiótico. Pero, para ser más manejable y operativo, este examen de las transformaciones narrativas debe, en un segundo tiempo, prescindir de los personajes y de los lugares para considerar solamente los contenidos semánticos de las relaciones fundamentales. En Mc 5,1-20, por ejemplo, sólo se retienen dos categorías semánticas globales (y sus contradictorias) bajo las cuales es posible colocar la totalidad de los contenidos. Se trata de las relaciones sociales vividas en su doble aspecto de integración o de exclusión, designables por dos términos (que no pertenecen a Mc 5,1-20, sino que constituyen un metalenguaje útil para el análisis): «socialidad» y «aislamiento» (así como sus contradictorios: «asocialidad» y «no aislamiento»)<sup>29</sup>.

Indudablemente se ha desplazado la cuestión del sentido. Lo que se intenta ante todo no es buscar el mensaje del evangelista, sino determinar un espacio semántico en el mismo texto. Si Mc 5,1-20 tiene un sentido, éste se expresará gracias a las relaciones de integración o de exclusión social a que hemos aludido. Este punto es capital. ¿De qué serviría buscar la intención del autor si lo que se presenta como tal no respeta el espacio del texto? En una palabra, el análisis estructural no se propone recibir el texto: prefiere seguir los meandros de su producción a través de diversas transformaciones textuales.

El interés de esta manera de proceder es triple. Por una parte, es menor el riesgo de subjetivismo, pues todo se centra en una descripción de las articulaciones semánticas internas al texto. Por otra parte, este análisis obliga a comprender que una palabra no tiene sentido en sí, sino que lo significativo son siempre las dife-

<sup>29</sup> Sobre los neologismos «socialidad» y «asocialidad», cf. J. Calloud, *supra*, 165.

rencias, las oposiciones y transformaciones. Tal método permite, en fin, verificar las conclusiones de la exégesis clásica. En efecto, si resulta imposible hallar una isotopía suficientemente englobante, es que falla la unidad del texto, y entonces habrá que examinar cómo se reparten las diversas isotopías a fin de aislar, si fuere necesario, los pasajes refractarios a toda unificación en el plano de la organización de los contenidos semánticos.

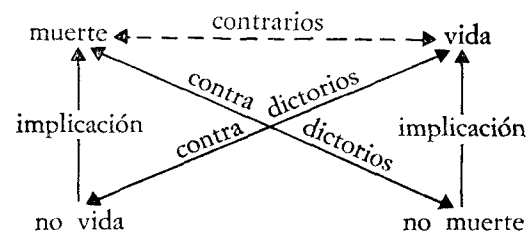
Las ventajas son reales. Pero no conviene olvidar que en este análisis no desaparece la intuición y que puede introducirse subrepticamente el subjetivismo. Volvamos al ejemplo del término «sepulcro» (Mc 5,3), en el que se han distinguido dos semas centrales: 1) morada, 2) para los muertos. En él no se incluye necesariamente la idea (o sema) de aislamiento. Hay sepulcros en medio de nuestras ciudades; algunas personas conservan incluso los restos de sus difuntos en su propia casa. Dicho de otra manera, el sema «aislamiento» se añade a los dos primeros (morada + muertos) en función de la situación del mundo judío en tiempos de Jesús, y no lo descubrimos a menos que tengamos en cuenta, de acuerdo con el contexto, que se trata de una situación de repulsa y que la mención del sepulcro subraya *también* eso.

Lo que acabamos de decir se aplica evidentemente al análisis semiótico en poesía. Pero se podrían hacer las mismas observaciones con respecto a la elección y mención de las categorías isotópicas en Mc 5,1-20, elaboradas esta vez a partir de la organización sintagmática de los contenidos semánticos. Determinar una isotopía no es algo evidente y, si existen principios, lo que decide siempre es el «olfato».

## 2. Forma y estructura

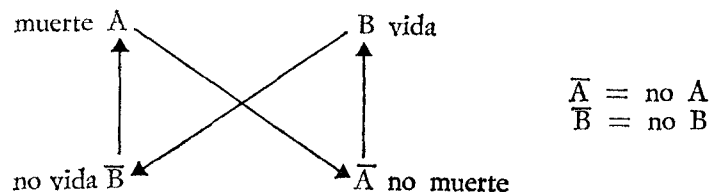
La determinación de las isotopías no es el término del análisis, sino únicamente una etapa. En efecto, si bien la isotopía es un conjunto sémico homogéneo, no dice cómo se pueden estructurar los diferentes conjuntos de relaciones. Por tanto, hay que hallar un modelo capaz de organizar las relaciones semánticas contenidas en el texto. Actualmente se utiliza el modelo que expresa las oposiciones elementales, el cuadro semiótico<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> El cuadro lógico, cuando se aplica al estudio de los signos no verbales y de los textos, recibe el nombre de «cuadro semiótico». Cf. «Cahiers



Estas oposiciones son bien conocidas: 1) la contrariedad (muerte/vida; blanco/negro; en Mc 5: social/aislado), 2) la contradicción (muerte/no muerte; vida/no vida; social/no social; aislado/no aislado), 3) la implicación, que va verticalmente de un polo precedido de negación a un polo sin negación (no muerte → vida; no aislado → social; no social → aislado)<sup>31</sup>.

Es evidente que el modelo no fija tan sólo unos polos isotópicos, sino que observa cómo, para cada texto, se organiza el recorrido de un polo al otro, recorrido que se hace siempre (se trata de una constatación y no de un *a priori*) siguiendo la forma de un ocho situado horizontalmente:



La elección de este cuadro como estructura aplicable al conjunto de los textos plantea una cuestión epistemológica. ¿Obedecen a la misma lógica unos textos procedentes de culturas, civilizaciones y épocas diferentes? Los semióticos no niegan que

Évangile» n.º 16 (1976) 39. Este cuadro representa las operaciones que se refieren a las estructuras semánticas «profundas» subyacentes al relato y patentes directamente a la lectura. Tales estructuras «profundas» actúan y se manifiestan en el relato por medio de los personajes y de sus relaciones. En este último plano se habla de estructuras «superficiales».

<sup>31</sup> Cf. A. J. Greimas, *Du sens* (París 1970) 135-155.

cada escrito es producto de una cultura y de una época determinada, pero el interés de un texto reside para ellos en las interpretaciones que suscita, y la historia de un texto se identifica con la de sus lecturas, es decir, de sus reescrituras. Lo cual no significa que se esté autorizado a decir cualquier cosa sobre un texto: el análisis semiótico pretende, por el contrario, respetar escrupulosamente todas las relaciones semánticas para manifestar los mecanismos de su funcionamiento.

Aunque el cuadro semiótico describe solamente las relaciones más elementales, tiene la ventaja de llamar la atención sobre numerosas equivalencias existentes entre los distintos registros (espacial, temporal, social, etc.). Así, en Mc 5,1-20 existe una homología entre los elementos del universo espacial (sepulcros, montañas, aldeas, mar) y las relaciones sociales: las montañas y los sepulcros son a los poblados y aldeas lo que el «aislamiento» es a la «socialidad» o la muerte a la vida (relación de contrariedad). Alertado por estas equivalencias, el analista intentará ver si no hay también equivalencias en las relaciones de contradicción y de implicación. En una palabra, el interés del cuadro semiótico consiste en hacernos buscar todas las equivalencias semánticas de un texto: tiene, pues, un papel heurístico.

Una vez presentado el modelo semiótico, es posible situarlo con respecto a la forma (*Gattung*) de la exégesis clásica. Si se utiliza la terminología de Hjelmslev<sup>32</sup>, se dirá que el cuadro semiótico da forma (en el sentido del mismo Hjelmslev y no de la historia de las formas) a los contenidos. Hjelmslev emplea aquí la expresión «forma del contenido». En cambio, la forma (*Gattung*) de la exégesis clásica es un género literario, un modo de expresión; consiste en relatar algo de acuerdo con un marco relativamente fijo (en Mc 5,1-20, el marco es cultural y se denomina relato de exorcismo). Digamos, jugando con las palabras, que la forma (*Gattung*) da forma (en el sentido de Hjelmslev) a una expresión: es una «forma de la expresión». Como se ve, no hay por qué oponer los dos métodos (la semiótica y la historia de las formas), puesto que no intervienen en el mismo plano de discurso (forma de la expresión y forma del contenido).

Hay otras dos diferencias. La forma (*Gattung*) «relato de exor-

<sup>32</sup> L. Hjelmslev, *Prolegomènes à une théorie du langage* (París 1968) 71-85. Es inútil volver aquí sobre una distinción, ya conocida, que se hace entre la exégesis clásica y el análisis estructural: la primera considera los textos en el aspecto de la diacronía, el segundo en el de la sincronía.

cismo» comprende, como hemos visto, seis rasgos que aparecen tanto en Mc 1,23-27 como en Mc 5,1-20. Pero entre esos seis rasgos no existe una relación definida: son catalogados unos tras otros para determinar la *Gattung*. En cambio, una estructura se caracteriza esencialmente por sus relaciones (u operaciones) internas; por lo que se refiere al cuadro semiótico, lo que utiliza cada texto a su manera son las relaciones de contrariedad, contradicción e implicación<sup>33</sup>.

Por último, la utilización de una estructura es más variada que la de una forma. La forma «relato de exorcismo» no se aplica por definición más que a los relatos de exorcismo, mientras que el cuadro semiótico funciona igual con los mitos, los cuentos o las novelas que con los discursos políticos o religiosos. El proyecto de todo análisis estructural es estudiar unos conjuntos literarios y discursivos a fin de hallar en ellos, si es posible, unas organizaciones semánticas homólogas y describir su gramática.

Por lo demás, el término «análisis estructural» es genérico, pues abarca intereses y métodos muy diferentes. Nos lo va a demostrar una rápida comparación entre las lecturas semiótica y psicoanalítica.

### III. DISCURSO Y RELATO

El análisis semiótico de los relatos comienza siempre por una descripción de los estados y transformaciones narrativas a partir de las relaciones de sujeto y objeto. Así, en un relato, el deseo o búsqueda de cada uno de los personajes provoca en los demás reacciones positivas, negativas, de luchas, de violencias. El análisis consiste en repartir todas esas acciones en un determinado número de clases llamadas funciones narrativas<sup>34</sup>. En cambio, la lectura psicoanalítica se inicia sospechando sobre el punto de partida del análisis, es decir, sobre la verdad de la relación sujeto/objeto. Para esta lectura, todo discurso, todo relato es la manifestación y ocultación del objeto del deseo. Se trata, según esto, de observar en la escritura del relato las modificaciones, las

<sup>33</sup> No obstante, ciertos elementos de una *Gattung* pueden ser, en sus mismas relaciones, semánticamente estructurantes (para un texto y un conjunto de textos). Cf. P. Beauchamp, *Propositions sur l'alliance de l'A.T. comme structure centrale*: RSR 58 (1970) 161-193.

<sup>34</sup> Cf. A. J. Greimas, *Sémantique*, 194.

represiones, los desplazamientos del deseo. El texto se reduce así a una serie de síntomas.

Sin embargo, esta sospecha de la lectura psicoanalítica sobre la verdad de la relación del deseo con su objeto no invalida el análisis semiótico, dado que éste es un análisis del discurso manifiesto, el cual tiene sus propias estructuras. La lectura psicoanalítica parte también de los significantes del texto, pero los considera como la expresión (desfigurada) de *otro* sistema que subyace al discurso manifiesto y cuya lógica y estructuras deben sacarse a la luz<sup>35</sup>. No es, por tanto, de extrañar que tal lectura se interese especialmente por las condiciones de producción del texto como inscripción, como rastro o fijación del deseo.

Notemos que la lectura psicoanalítica de un pasaje tan breve como el de Mc 5,1-20 resulta delicada. En psicoanálisis, el valor de un diagnóstico depende del número de observaciones: se necesita tiempo para descubrir los mecanismos del inconsciente de un individuo. Por ello, para pronunciarse sobre la estructura del «*otro* sistema» cuyo rastro es el corpus entero, será necesario extender a todo ese corpus las hipótesis de una lectura hecha sobre un pasaje.

Las lecturas semiótica y psicoanalítica, aunque no se interesen por las mismas estructuras de discurso, coinciden en no conceder un estatuto especial a ningún texto: un relato evangélico (en particular el de Mc 5,1-20), que para los cristianos es un anuncio de la buena noticia, será para ellos un texto como los demás. La lectura psicoanalítica no puede, por tanto, preguntarse por la relación de la Escritura (con mayúscula) con la escritura, inquiriendo qué se revela en la muerte-desaparición de Jesús con respecto a lo que sostiene todo discurso y toda escritura. Es cierto que toda escritura es testamentaria y que su inscripción misma significa la muerte o desaparición del autor o, en los relatos evangélicos que remiten a las palabras de Jesús, la desaparición del sujeto de la enunciación. Sin embargo, ahí se trata de la escritura (con minúscula). Por el contrario, lo que convierte una escritura particular (los evangelios) en Escritura (con mayúscula), es decir, en referencia de todo discurso cristiano,

<sup>35</sup> Se trata de la teoría psicoanalítica de la doble inscripción (consciente e inconsciente): los mismos significantes de un texto remiten a sistemas diferentes. Esta teoría (lacaniana) de la doble inscripción es correlativa de la afirmación siguiente: «El inconsciente tiene la estructura del lenguaje», afirmación que plantea dificultades. Cf., por ejemplo, G. Morel, *Questions d'homme, I. Conflits de la modernité* (París 1976) 327-331.

es la Resurrección, condición y objeto de un acto de fe. Ese es el motivo de que la relación entre la Escritura y la escritura no pueda ser analizada por las ciencias humanas.

El análisis semiótico y la lectura psicoanalítica, cada cual a su manera, permiten al lector de los relatos adquirir una «competencia» real, esto es, un conocimiento de la gramática narrativa. Ahora bien, el conocimiento de las reglas de una lengua (o de un sistema significativo) deja intacto el problema de su utilización (lo que se llama «performancia»). No obstante, eso es lo que interesa al grupo o a la comunidad de los creyentes que leen la Escritura. ¿Qué hacer para que el acto de leer no sea vacío y estéril (pura repetición), sino significativo y profético?

Esta pregunta es, a la vez, teórica y práctica. Teórica en la medida en que exige un análisis del relato dentro del proceso de enunciación y un análisis de las condiciones histórico-discursivas de su producción. Y práctica, porque se plantea en función de la situación cultural e histórica de cada comunidad cristiana.

No conviene minimizar la importancia del aspecto teórico. De hecho, si el análisis semiótico y la lectura psicoanalítica estudian relatos, no se limitan a ese conjunto literario ni extraen su especificidad: el modelo actancial, el cuadro semiótico y las estructuras del inconsciente funcionan para todo tipo de discursos. Entre estas lecturas y una teoría del relato<sup>36</sup> se da la misma diferencia que entre un manejo de las operaciones de suma y multiplicación para determinados ámbitos y el establecimiento de una teoría de los conjuntos.

La dificultad del análisis teórico se debe a que éste ha de enfrentarse con problemas de orden diferente: lingüístico, semántico, histórico y epistemológico.

En el plano del análisis lingüístico, el tratamiento de los datos narrativos tal como se practica en la actualidad ya es operatorio. En cambio, la utilización e interpretación que se hacen de ellos en los planos histórico y epistemológico están lejos de ser satisfactorias y, a fin de cuentas, carecen de solidez<sup>37</sup>. Sin duda, una teoría del relato debería tener la misma importancia para los futuros estudios narrativos que la que ha tenido para la mate-

<sup>36</sup> Cf. A. Paul, *Le récit (biblique) comme surface*: RSPT 58 (1974) 584-598.

<sup>37</sup> Una crítica constructiva exigiría todo un estudio que no tiene cabida aquí.

mática moderna la teoría de los conjuntos. Por desgracia, la investigación se encuentra todavía en sus primeros balbuceos.

De todos modos, queda todavía otro problema teórico: el del estatuto y función de los relatos de milagro como tales en los evangelios y los Hechos de los Apóstoles. La pregunta se puede formular con toda sencillez: ¿son todavía esenciales los relatos de milagro para el anuncio del Evangelio (con mayúscula)? Se trata, como es fácil adivinarlo, de una cuestión de tipo estructural, aun cuando implique el examen de las condiciones socio-históricas de producción de tales relatos. Hoy más que ayer, el creyente tiene que formularse esa pregunta. Esto hace aún más importante el estudio que X. Léon-Dufour consagra al tema en el capítulo XIII del presente libro.

### PARTE TERCERA

### *PERSPECTIVAS*

*En las páginas que preceden se ha efectuado la lectura de un relato particular de milagro desde enfoques diferentes. Para ello se ha considerado en sí mismo, aunque sin perder de vista su inserción en un evangelio.*

*Los cuatro estudios siguientes tienen como objetivo otro plano de lectura. Cuando los evangelistas compusieron sus obras, recogieron tradiciones anteriores: a veces relatos aislados, pero, en la mayoría de los casos, colecciones de relatos o bien relatos ya combinados con otros elementos, por ejemplo con controversias o enseñanzas; o también sumarios que resumían la actividad milagrosa de Jesús. Se había realizado una lenta maduración, como han venido a demostrarlo la historia de las formas y la historia de la redacción. Se sabe, por ejemplo, que la tempestad calmada y el exorcismo de Gerasa formaron muy pronto una unidad teológica destinada a mostrar cómo Jesús intenta acercarse a los paganos, intento que se cierra con un fracaso. Jesús anticipa la venida del reino definitivo, manifestando a los discípulos el camino que deberían seguir más tarde. En este contexto, la tempestad calmada anuncia que Jesús atravesará un día las aguas de la muerte y que la Iglesia, llena de confianza, debe atravesarlas como él, y con él, al igual que los discípulos lo hicieron aquel día.*

*Además, la redacción de los evangelistas está toda ella iluminada por el misterio pascual: el acontecimiento pasado se ilumina con su fe. Cada uno de los evangelistas presenta los diversos relatos de milagro en una especie de «síntesis» en la que se marca la perspectiva de conjunto que guiaba a los autores, y es esa «síntesis» la que les da sentido.*

*Los siguientes capítulos sitúan los relatos y el lenguaje del milagro en la obra de Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Los diversos textos no se examinan por separado, sino en cuanto que pertenecen al conjunto de un evangelio particular.*

*Por último, se plantea al espíritu del investigador un tercer plano de lectura. ¿Es posible considerar globalmente todos los relatos neotestamentarios de milagro? Empresa delicada, si no vana, a juicio de uno de nuestros colaboradores. La respuesta a este problema sólo será efectiva tras el paciente recorrido del capítulo XIII, que intenta revisar el método de abordar en su conjunto los datos del Nuevo Testamento.*

## CAPITULO IX

### LOS MILAGROS DE JESUS SEGUN MARCOS

por PAUL LAMARCHE

Es difícil abordar una cuestión como esta de los milagros sin una buena dosis de prejuicios conceptuales y metodológicos. Sin pretender combatirlos directamente, lo cual sería sin duda una manera sutil de situarse en el propio terreno, ni tener la ilusión de escapar a otros prejuicios, vamos a intentar cambiar de perspectiva y acercarnos a la visión propia de Marcos. Reuniendo los resultados de numerosos estudios sobre este evangelista, aun cuando no tengamos aquí posibilidad de probar cada uno de nuestros pasos y afirmaciones, creemos posible ayudar al lector a descubrir en Marcos las características de los hechos poderosos y significativos atribuidos a Jesús, así como su encadenamiento en este evangelio<sup>1</sup>.

#### I. CARACTERISTICAS

##### 1. Vocabulario

Lo que quizá correspondería mejor a nuestra noción habitual de milagro es la conjunción de los tres términos «obra poderosa» (*dýnamis*), «signo» (*seméion*) y «prodigio» (*téras*), o al menos de los dos últimos. Esas agrupaciones que aparecen a veces en los

<sup>1</sup> Prescindiendo de los libros que tratan del milagro en los evangelios (como los de A. Richardson, H. van der Loos, R. Pesch), señalamos los que se refieren directamente a Marcos: M. E. Glasswell, *The Use of Miracles in the Marcan Gospel*, en *Miracles* (1965) 151-162; K. Tagawa, *Miracles et Evangile* (1966); K. Kertelge, *Die Wunder Jesu in Markusevangelium* (1970); M. Trimaille, *Un appel à la foi. Les miracles selon saint Marc*, en *Les miracles de l'évangile* (= «Cahiers Évangile» n.º 8) (París 1974) 27-34; L. Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums* (1975).

Hechos (por ejemplo, Hch 2,22; 2,45, etc.) no las emplea nunca Marcos a propósito de Cristo. Es cierto que en Mc 13,22 se habla de «signos y prodigios», pero se atribuyen a los falsos mesías; por otra parte, Jesús rechaza los «signos en el cielo» solicitados por los fariseos (8,11s).

Además de estos usos raros, la palabra «signo» aparece en el final de Marcos: «Acompañarán signos a los que crean» (16,17; cf. 16,20). La palabra habitual en Marcos para designar las actividades «milagrosas» de Jesús es «obra poderosa»<sup>2</sup>. Sin embargo, hay que ir más allá del vocabulario y de las etiquetas para captar en lo vivo esas acciones que se salen de lo ordinario y están cargadas de un significado salvífico: a veces se trata explícitamente de curaciones o expulsiones de demonios, a veces Marcos se detiene en una descripción circunstanciada.

## 2. Clasificación

Es posible distinguir los exorcismos propiamente dichos (como en 1,21-28) y los que van unidos a una enfermedad (como en 9,14-29), las sentencias enmarcadas (como los relatos de 2,1-12 y 3,1-6, que forman parte de un grupo de seis controversias) y los milagros propiamente dichos (los relativos a la naturaleza, como en 4,35-41, y las curaciones, como en 1,29-31). Esta clasificación es útil, sobre todo para determinar la «punta» de las sentencias enmarcadas. En cuanto a las otras distinciones, son menos claras: se pasa insensiblemente de los exorcismos a las curaciones<sup>3</sup>, si bien no se puede afirmar que en Marcos toda curación es un exorcismo. Por lo demás, se ha hecho notar con frecuencia la semejanza que existe entre el primer exorcismo (1,23-27) y la tempestad calmada (4,35-41), como si hubiera relación entre el espíritu que se había apoderado del hombre y la fuerza caótica que agitaba el mar.

Para ir más adelante y penetrar en el ámbito «milagroso» propio de Marcos, conviene proceder a los siguientes análisis.

<sup>2</sup> Este uso se acumula en los capítulos 5 y 6: 5,30; 6,2; 6,5; 6,14. Más adelante, en 9,39, no se trata de Cristo.

<sup>3</sup> El poseso de Gerasa presenta síntomas de locura (5,1-21), y el poseso de 9,14-29 no es solamente mudo, sino también, según parece, enfermo de epilepsia.

## 3. Sentido del milagro

### a) Eficacia de la palabra.

Al advertir que la expresión «obra poderosa» y la descripción de los actos de poder van a menudo unidos a la palabra, podemos decir que para Marcos los milagros están destinados no tanto a glorificar directamente a Jesús o a autentificar su mensaje cuanto a significar la eficacia de su palabra. Incluso podemos ver en esto un indicio de polémica que opone la salvación cristiana a la ineficacia de la ley.

Así, por ejemplo, en 1,21-28 no hay otra enseñanza de Jesús que el exorcismo<sup>4</sup>. Nos hallamos ante una enseñanza nueva, llena de autoridad, mientras que la enseñanza de la ley en la sinagoga era claramente impotente para liberar al poseso.

Cuando, en 1,44, Jesús ordena al leproso que se presente a los sacerdotes, ¿no hay una oposición entre la función del sacerdote, apenas capaz para constatar la situación del enfermo, y la acción de Jesús, que cura efectivamente?

En la perícopa de la institución de los Doce, Marcos expone la misión en una frase intraducible que subraya cómo la eficacia de la palabra forma parte integrante de la misión recibida: «... para enviarlos a predicar y tener poder de expulsar los demonios» (3,15).

Al releer así el Evangelio de Marcos, descubrimos que los «milagros» expresan la eficacia de la palabra. Y no se trata de cualquier eficacia ni de cualquier palabra, sino de la eficacia salvífica de una palabra de fe.

### b) Simbolismo participante y abierto.

Con frecuencia se ha subrayado el valor significativo de los milagros, sobre todo en el cuarto evangelio. Pero no hay ninguna razón para minimizar el alcance simbólico de los milagros en los

<sup>4</sup> Es tanto más notable que en esta perícopa aparezca una gran insistencia en la enseñanza de Jesús: «Jesús enseñaba. Estaban asombrados de su enseñanza, porque les enseñaba como quien tiene autoridad... ¿Qué es esto? ¡Una doctrina nueva, llena de autoridad! Manda a los espíritus impuros, y le obedecen» (1,21s.27). Es literalmente significativo el hecho de haber encuadrado este relato de milagro con la mención de la enseñanza de Jesús, cuando no hay más enseñanza que el exorcismo ni más palabra de autoridad que la orden dada al demonio. Este punto de vista se confirma con un estudio de la palabra *exousía* en Marcos y con un análisis de las relaciones entre la palabra y las acciones salvíficas.

sinópticos. Marcos invita con suficiente claridad a superar el hecho bruto para comprender su sentido. Así, tras la primera multiplicación de los panes, el evangelista declara: «No habían comprendido nada en el asunto de los panes: su espíritu estaba embotado» (6,52; cf. 8,17-21). Además es fácil pasar de las enfermedades corporales a las enfermedades del alma, como se ve en el siguiente texto: «No son los sanos los que necesitan médico, sino los enfermos; no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores» (2,17). Resulta difícil, en fin, no ver en ciertos milagros un alcance simbólico: la higuera seca, la multiplicación de los panes, etc.

Sin embargo, se duda en hablar de simbolismo a propósito de Marcos. Este procedimiento parece más bien propio de Juan e incluso de Mateo, mientras que Marcos estaría preocupado principalmente por construir a su manera un relato concreto y detallado. De hecho, la dificultad obedece a la imprecisión de la palabra «símbolo» y a los múltiples significados que se le dan. En su sentido más débil, se establece un vínculo extrínseco entre significante y significado. El desarrollo de este tipo de simbolismo lleva a la alegoría. Pero ¿por qué limitar, como se hace con harta frecuencia, el símbolo a ese uso? Por el contrario, cuando tomamos el símbolo en su sentido más fuerte, existe un vínculo intrínseco entre significante y significado: aquél es la preparación y el principio de éste; pese a la transposición que es necesario efectuar, el significante forma ya parte de la realidad significada. Podríamos hablar de símbolo participante. Estos dos tipos de símbolos, lejos de excluirse, están presentes en los milagros evangélicos, si bien en proporciones diferentes según los autores.

Por lo que atañe a Marcos, este símbolo participante ocupa en él un lugar capital. Un milagro de curación corporal no se puede transponer pura y simplemente a otro nivel, que sería el espiritual. En realidad, el Cristo que cura no solamente un cuerpo, sino a un hombre desdichado, ejerce ya su poder mesiánico contra las fuerzas adversas. Evidentemente, estas luchas contra el enemigo y estas victorias efímeras son simples escaramuzas con relación al gran combate que decidirá la suerte de los hombres y realizará definitivamente la salvación total; pero al manifestar realmente, en la historia concreta de los hombres, el poder de Dios que actúa en Cristo, los milagros anuncian, preparan e inauguran el futuro. Como se ve por el nombre de «obra poderosa» dado a estos milagros, lo que más interesa al evangelista

no es el resultado de la acción, sino el poder que actúa, poder divino capaz de transformar al hombre entero y de conformarlo, en cuerpo y alma, a la imagen gloriosa de Cristo. Esto permite comprender por qué en Marcos todo milagro debe entenderse al mismo tiempo como un relato concreto, imposible de transponer de manera alegórica, y como una invitación a seguir el movimiento así inaugurado. Tales relatos constituyen una apertura indefinida. Se parecen a un ángulo muy agudo: al comienzo la distancia que separa los dos lados del ángulo es ínfima, pero basta prolongarlos para llegar a los espacios más dilatados. Una mujer enferma que se recupera queda curada de su fiebre, pero al mismo tiempo anuncia la resurrección escatológica inaugurada por el bautismo.

### c) Poder unido a la debilidad.

Si estos relatos, a causa de su aspecto milagroso, tienen un significado abierto a la salvación futura y ya presente, hay que afirmar también que su aspecto humilde y limitado tiene para Marcos y sus lectores un valor importante. Es sabido que los relatos de milagro están como encerrados en el silencio del secreto mesiánico<sup>5</sup>. Asimismo, no hay que confundir con rasgos de torpeza o con infaustos residuos de tradiciones históricas las restricciones relativas al poder milagroso de Jesús<sup>6</sup>. Tampoco es casualidad que los milagros sean raros en la segunda parte del Evangelio de Marcos, hasta desaparecer en la pasión. Ante Cristo en la cruz, las burlas de los sumos sacerdotes subrayan certeramente la realidad; sugieren la «imposibilidad» en que se hallaba Jesús de hacer un milagro en su provecho: «¡Ha salvado a otros y no puede salvarse a sí mismo! El Mesías, el Rey de Israel, ¡que baje ahora de la cruz, para que veamos y creamos!» (15,31s). Todo este conjunto es necesario para entender el pensamiento exacto de Marcos sobre el milagro.

¿Qué quiere decir Marcos cuando presenta a Jesús intentando ocultar sus milagros e imponiendo secreto? Se trata, sin duda, de un complejo de representaciones reunidas y sistematizadas por el propio Marcos. No es, pues de extrañar que este tema sea susceptible de recibir diversas explicaciones, cada una de las cua-

<sup>5</sup> Cf., por ejemplo, 1,44; 5,43; 7,36; 8,26.

<sup>6</sup> Cf. 6,5: «No podía hacer ningún milagro». A este texto habría que añadir los relatos en que Jesús se ve obligado a «esforzarse» antes de realizar el milagro: 5,6-10; 7,34; 8,23-25.

les tiene su indudable interés y su valor real. Sin embargo, parece que debemos fijarnos en dos ideas dominantes. Ante todo, Marcos está preocupado por la humillación de Jesús, «Hijo de Dios»: durante su vida terrestre, y muy en especial durante su pasión, vive en la humildad de la condición humana, revelando así a los hombres el verdadero rostro de un Padre débil ante su criatura, humilde e impotente ante la libertad de los hombres<sup>7</sup>. Sólo después de vivir y expresar esta revelación podrá Jesús recibir de su Padre todo poder y salvar así a los creyentes (16,6.19s).

No obstante (y se trata de un segundo punto de vista, complementario del primero), para Marcos, Jesús, que debe recibir del Padre el poder salvífico, es desde el comienzo, misteriosamente, Mesías e Hijo, investido ya de un poder significativo. De lo contrario, lo que él vivió en la humillación de su vida y de su pasión no tendría la fuerza de una revelación sobre el ser de Dios ni sería un camino auténtico para llegar al Padre. Al relatar los milagros de Jesús, aun temperados por el secreto mesiánico y por los límites antes indicados, Marcos ha logrado una representación equilibrada del misterio de Cristo. Cada afirmación es necesaria para el cuadro de conjunto y nada debe dejarse en la sombra<sup>8</sup>.

Al describir las características principales de los relatos de milagro en Marcos, vemos mejor con qué preocupaciones hay que leerlos, pero todavía se nos escapa su contenido, su mensaje pe-

<sup>7</sup> Para una interpretación de Marcos en este sentido, cf. P. Lamarche, *Révélation de Dieu chez Marc* (París 1976).

<sup>8</sup> Si bien hemos insistido en el aspecto cristológico de los milagros, no conviene simplificar las cosas, pues a través de esa cristología se apunta propiamente a la «teología», dado que se trata de una nueva y profunda revelación de Dios. También es frecuente que el aspecto cristológico vaya acompañado de un enfoque catequético (véase, por ejemplo, 3,1-6; 4,35-41; 10,46-52; 11,12-14.20-25). Análogamente, tampoco hay que simplificar la situación vital en que se formaron esas perícopas. Si conviene hacer ciertas distinciones, no conviene menos guardarse de cosificar y acentuar las tendencias en cuestión. Los relatos suelen ser a la vez catequéticos y kerigmáticos, puesto que, como todo el conjunto de Marcos, se dirigen ante todo a creyentes (esto explica su concisión y sus alusiones), pero para servir de base a la predicación kerigmática. Además, ¿qué sería una catequesis no misionera y que no afrontara la incredulidad? En la medida en que los milagros ponen de relieve la eficacia de la palabra, es normal descubrir también en los relatos una serie de tendencias no litúrgicas, sino sacramentales (a condición de dar su verdadero sentido al «sacramento» cristiano, que no es una «práctica» litúrgica, sino el coronamiento eficaz de la fe en una salvación recibida).

culiar. Sería interesante comparar entre sí los milagros relativos a hechos semejantes: los exorcismos, las curaciones de ciegos, las de paralíticos, las dos multiplicaciones de panes. Veríamos hasta qué punto se da progresión de un milagro a otro. Esto significa que los milagros incluidos en el movimiento del Evangelio de Marcos dependen de este movimiento y contribuyen a crearlo. Por tanto, es necesario analizar los milagros del segundo evangelio teniendo en cuenta su lugar en el conjunto de la obra.

## II. ENCADENAMIENTO DE LOS RELATOS EN EL EVANGELIO

Sin entrar en las múltiples discusiones relativas a la organización de este evangelio, adoptamos un plan que coincide prácticamente con el que proponen numerosos exegetas. Sin embargo, más que el plan en sí, lo importante es el movimiento que en él se revela.

Podemos dividir el evangelio en dos grandes partes (1,14 a 8,30 y 8,22 al final). El paso de la una a la otra tiene lugar en torno a la confesión de Pedro, que sirve de transición<sup>9</sup>.

1. La *primera parte*, que desarrolla el misterio de Jesús en su misión, se subdivide en tres secciones.

a) La *primera sección* (1,14 a 3,7) describe a Jesús en busca de los verdaderos medios por los que cumplirá su misión. Anterior a todo milagro, la vocación de los cuatro primeros discípulos es figura del llamamiento de todos los creyentes que tendrán la misión de continuar la acción de Cristo. ¿Cuál es esta acción? Los relatos que siguen, especialmente el exorcismo, la curación de la suegra de Pedro y las múltiples curaciones, pueden leerse en dos planos distintos. Al insistir en su aspecto prefigurativo, se puede y se debe descubrir en ellos la victoria de Cristo sobre los poderes que encadenan el espíritu y el cuerpo del hombre. La eficacia de su palabra se opone a la ineficacia de la ley, y en la casa de Pedro, es decir, en la Iglesia, el creyente es reanimado por Cristo, el resucitado.

<sup>9</sup> Esta perícopa (con el episodio del ciego) constituye una línea divisoria. La confesión de Pedro es el punto culminante de la primera parte. Sin embargo, el aspecto limitado e incompleto de esta confesión permite al relato desplegarse de nuevo; es el punto de partida de la segunda parte.

Sin embargo, estos relatos se pueden leer en un plano más concreto, y es ahí donde cabe advertir ciertos encadenamientos. La victoria de Cristo sobre los demonios y las enfermedades corporales constituye un elemento de la misión mesiánica de Jesús y de la instauración del reino; pero estamos todavía muy lejos de la liberación total y profunda que permitiría al hombre seguir a Cristo hasta el Padre. De ahí que esas manifestaciones de poder sean ambiguas, incompletas, insatisfactorias. Van acompañadas, de un lado, por el secreto mesiánico y, de otro, por una ruptura. Ruptura que va a permitir un profundizamiento de la misión. Cristo escapa al engranaje de sus primeras acciones para buscar un camino mejor. «Vamos a otra parte» (1,38): esta indicación topográfica constituye una apertura indefinida. No se trata de ir solamente a las aldeas vecinas, sino a Jerusalén, a las naciones paganas, a la muerte, a la gloria celeste. Este «a otra parte» se abre a otra manera de actuar que se adapte mejor a la misión de Cristo.

De hecho, asistimos inmediatamente a un cambio decisivo en la acción de Jesús. El relato de la curación del leproso (1,40-45), que preludia la serie de cinco controversias, constituye el primer avance de una progresión. No se trata sólo de dominar a los enemigos del hombre: hay que curar al hombre como tal, con todo lo que comporta de libertad rebelde. El leproso simboliza al pecador, el paralítico es perdonado explícitamente a la vez que curado y, todavía más claramente, Cristo perdona a través del llamamiento dirigido a Leví y a los pecadores. Se comprende que esta serie ascendente choque cada vez más con la hostilidad de los que, a causa de su prejuicio sobre Dios y su Mesías, no son capaces de admitir esa misión de perdón. Y esa es la razón de que la serie ascendente desemboque en la afirmación de la novedad de Cristo (2,18-22).

Sin embargo, las dos últimas controversias (que forman una rama paralela de las dos primeras) permiten leer este conjunto de relatos en otro plano: hay un descubrimiento de la incompatibilidad de la ley con la novedad de Cristo. En el relato de la curación del leproso hay varias oposiciones y contradicciones que le dan un aspecto organizado<sup>10</sup>: Cristo, al procurar someterse a la ley, se encuentra como prisionero. Progresivamente se ve obligado a liberarse de ella: comida con los pecadores, espigas cortadas en sábado, curación también en sábado. Mediante esas

<sup>10</sup> Cf. A. Paul, *La guérison d'un lépreux*: NRT 92 (1970) 592-604.

acciones y ese milagro se instaura una nueva jerarquía de valores que revela el ser de Dios, el sentido de la misión mesiánica y las aspiraciones del hombre. Desde ese momento, entre Jesús y sus enemigos, que tienen una concepción distinta de Dios y de la ley, se establece una oposición fundamental. Desde ese momento, Jesús está condenado a muerte (3,6).

b) En una *segunda sección* (3,8 a 6,6a), Jesús, al ver su fracaso y prever las inevitables dificultades, se vuelve hacia el grupo de sus discípulos para prepararlos a fin de que extiendan y prosigan su acción. Los enviará a predicar con poder para expulsar demonios (3,14). Detrás de esta mención de los exorcismos podemos entender que Jesús confía a los Doce una misión que no se reduce a hablar o comprobar, sino que es un anuncio eficaz de la salvación.

El relato de la tempestad calmada (4,35-41) prefigura las tribulaciones que se abatirán sobre Jesús y sus discípulos. Al sueño de la muerte y al caos de los elementos sucede la calma de la resurrección y de una nueva creación. Esta enseñanza cristológica va acompañada de una catequesis: se trata de formar la fe de los discípulos, de darle un contenido. En vez de pensar que, al adherirse a Cristo, quedarán suprimidas automáticamente las dificultades, las luchas, las calamidades y la muerte, el verdadero creyente debe seguir a Cristo a través de la pasión, la persecución y la muerte, consciente de que la salvación llega por medio de estos acontecimientos.

La curación del poseso de Gerasa (5,1-20) da un contenido a la fe del creyente y a la predicación del discípulo (cf. 5,20). Basta comparar esta perícopa con el exorcismo de 1,21-28 para ver el camino recorrido. De hecho, lo esencial del actual relato no es la curación del endemoniado. Esta, referida de una manera popular y dramatizada, al insistir en el poder de Jesús, capaz de vencer, con dificultad sin duda, pero con toda lucidez, a todo un ejército de demonios, subraya tanto más su impotencia frente a la mala voluntad de los hombres. Jesús consigue vencer a los demonios. Pero es más difícil vencer la libertad rebelde de los hombres; aquí fracasan todos los métodos, y los milagros no sirven de nada. No se trata de expulsar a los hombres como a los espíritus impuros, ni de hacerlos desaparecer como se hace desaparecer una enfermedad, ni tampoco de perdonar, pues aquí los hombres rechazan la presencia de Cristo. Por ello la única actitud es someterse, dejarse expulsar. Mediante este gesto, Cristo revela

la profundidad de su misión mesiánica y la de su amor humilde y humillado hacia los hombres. Al subrayar en el relato que Jesús es «el Hijo del Dios altísimo» (5,7) y poner en paralelismo la acción de Jesús con la de Dios (cf. 5,19 con 5,20), Marcos han querido indicar tal vez que, a través de la acción del Hijo, se descubre la actitud eterna del Padre, humilde e impotente ante la libertad humana. Para Marcos, el poder de los milagros va unido a la impotencia. No es posible separarlos (cf. 6,1-6a).

Los dos relatos de la tempestad y del poseso conferían ya a la acción de Cristo y de sus discípulos unas dimensiones nuevas: en el ámbito del mar y de la creación, en el de los paganos y de la libertad. La curación de una mujer aquejada de hemorragias (5,24-34) y la resurrección de la hija de Jairo (5,21-23.35-43) dan una nueva extensión a la actividad de Jesús: ni la impureza legal ni la muerte escapan a su poder. Además es posible que la inserción de este relato en el otro tenga algún significado. En ambos relatos abundan los paralelos y las oposiciones. Y es sabido que en la literatura semítica las parejas opuestas dan idea de totalidad. Podemos, pues, pensar que aquí el autor ha querido indicar que la acción salvífica de Cristo no tiene límites. Sólo su país (ahora Nazaret, más tarde Jerusalén), incapaz de reconocer a la vez el poder de Jesús y la flaqueza de su humanidad (6,2s), se niega a creer. El poder de Jesús está sujeto al fracaso (6,5), pero este fracaso revela el respeto del enviado de Dios por la libertad humana.

c) La *tercera sección* (6,6b a 8,30), dominada por el martirio del precursor y por las dos multiplicaciones de los panes, prepara al lector para aceptar el misterio de la pasión. En previsión del futuro, el poder de Jesús, es decir, la eficacia de la palabra salvífica, es confiado a los Doce (6,7-12; cf. 6,30).

Las dos multiplicaciones de los panes, debido a la atención concedida a los gestos que evocan la institución de la eucaristía y a las ligeras modificaciones que las relacionan con ella <sup>11</sup>, deben leerse probablemente en conexión con la Cena. La idea original gira sin duda en torno a la sobreabundancia de los dones otorgados por el Mesías y a la multitud de los beneficiarios. Este aspecto universalista se subraya además por la presencia de las dos multiplicaciones, la primera procedente tal vez de un ambiente

<sup>11</sup> Sobre este punto, cf. B. van Iersel, *Die wunderbare Speisung und das Abendmahl in der synoptischen Tradition*: NT 7 (1964-65) 167-194.

judeocristiano, y la siguiente de un ambiente helenista <sup>12</sup>. Ahora bien, ¿cuál es ese pan que puede saciar a las multitudes? No se trata de espiritualizar y oponer un pan celeste a los alimentos terrestres. En realidad, lo que se vislumbra es el banquete escatológico; su preparación y su prefiguración eclesiales se refieren simultáneamente a la fe, a la existencia concreta y a la eucaristía propiamente dicha. El alimento que se da es el cuerpo de Cristo y su sangre derramada por la multitud, es el enviado de Dios entregado a los hombres hasta morir. En un signo de poder se inscribe un misterio de debilidad.

El episodio que sigue a la primera multiplicación y que presenta a Jesús caminando sobre las aguas (6,45-52) podría estar influido por los relatos de apariciones. En todo caso, después de la multiplicación de los panes, que evoca la cena y la pasión, este episodio constituye el segundo panel del díptico pascual y anuncia la resurrección. El poder de Cristo resucitado se manifiesta en las numerosas curaciones que se describen a continuación (6,54-56). En cambio, los dos milagros (7,24-37) que preceden a la segunda multiplicación deben relacionarse con esta última: subrayan el universalismo de la salvación. Los curados, en efecto, son paganos: quedan libres de los demonios; sus oídos se abren para oír la palabra de Dios, y su lengua se desata para contar las maravillas de Dios.

Estos gestos de poder tienen un sentido inseparable de su realidad concreta, mientras que los prodigios solicitados por los fariseos (8,11) no tendrían ninguna significación evangélica. Lo que Cristo realiza debe entenderse a la luz de toda su vida: los reproches de Jesús sobre la no inteligencia de los discípulos muestran que la interpretación de los milagros no es fácil. La curación del ciego de Betsaida expresa en concreto lo que podría ser una visión progresiva. Jesús se ve obligado a intervenir varias veces para abrir los ojos de este ciego. Lo mismo sucede para abrir los ojos de los discípulos, especialmente de Pedro. Este reconoce que Jesús es el Mesías (8,29), pero ve las cosas sólo a medias, pues se niega a vislumbrar para Jesús la posibilidad de la pasión (8,31-33).

2. En la *segunda parte* del Evangelio de Marcos (de 8,22 al final), los milagros se hacen más raros hasta desaparecer durante la pasión, como si Jesús, que había salvado a otros, fuera

<sup>12</sup> Cf. B. van Iersel, *ibid.*

incapaz de salvarse a sí mismo (15,31). ¿Significa esto que, a partir de ahora, Marcos tiene en menos los signos milagrosos e invita a su lector a fundar su fe no en las obras poderosas de Jesús, sino más bien en su impotencia?

En realidad, todo sucede en Marcos como si el poder de Jesús y su debilidad fueran inseparables y correlativos. Cada uno de los dos temas separado del otro no tendría de hecho ningún interés. La fuerza del Evangelio de Marcos reposa en el movimiento de ciertas oposiciones que es preciso no dislocar ni simplificar o inmovilizar: es un Cristo poderoso que se abaja y anodada, y un Cristo débil que recibe de su Padre la plenitud del poder a fin de que su palabra, confiada a los discípulos, sea salvíficamente eficaz.

Por eso, incluso en el contexto de los anuncios de la pasión, aparecen todavía, aunque más raros, algunos actos de poder. Los discípulos, que se niegan a entrar en el misterio de la pasión, son incapaces de curar al niño poseso (9,18). En cambio, Jesús, en un gesto de resurrección, sana al niño, que estaba «como muerto».

Inmediatamente antes del relato de la entrada triunfal en Jerusalén, Jesús cura al ciego Bartimeo. Quizá debamos ver una oposición entre la actitud de Bartimeo (que con una fe disponible y eficaz reconoce en Jesús al Hijo de David) y la actitud de la muchedumbre de Jerusalén (que aclama la venida del reino de David, pero con unos sentimientos tan estériles como la higuera y tan ambiguos como el templo). Bartimeo, por el contrario, se reconoce ciego. Sabe que necesita la ayuda de Jesús para ver, creer y caminar. Pide y clama a Jesús. Por eso Jesús manda que se le acerque. El ciego, al arrojar su manto, que simboliza las trabas más legítimas, salta para recibir del Hijo de David la visión de la fe. Se trata, al parecer, directa y explícitamente de la fe y de una existencia cristiana siguiendo a Jesús. En oposición a este milagro de la fe, el relato de la higuera estéril (11,12-14. 20-25) describe las consecuencias de la falta de fe.

El hecho de que Jesús sea impotente ante la mala voluntad de los hombres, de que sea incapaz de salvarse a sí mismo (15,31), constituye una revelación que arroja sobre él y sobre su Padre una luz definitiva. Y así queda esclarecido el verdadero alcance de los «milagros», que manifiestan la unión indisoluble del poder y la debilidad divinas.

Los signos de poder aparecen de nuevo en el final canónico del segundo evangelio (16,9-20). En rigor no se trata ya de

«obras de poder», sino de «signos», aunque son las mismas realidades que aparecen a lo largo del evangelio. Y debemos señalar que es Cristo el sujeto de estas acciones realizadas en la comunidad de los creyentes. Comparando 16,17 con 16,20, parece que tales signos, cuya fuente es Cristo, están confiados, al mismo tiempo, al conjunto de los creyentes y a los Once. Es un dato eclesiológico interesante para la teología contemporánea.

¿Qué pensar de la importancia que Marcos parece conceder a los milagros? ¿Y qué pensar de los límites evidentes que el evangelista reconoce a la actividad milagrosa de Jesús y de la debilidad que a menudo le atribuye? En el Evangelio de Marcos cada uno de estos temas es capital, y todos van unidos entre sí. Si se tratan por separado, es imposible entenderlos. La debilidad de Cristo es lo que da verdadero sentido a sus actos de poder, y a la inversa. Por eso los milagros en Marcos, aunque incluyen un aspecto simbólico, no pueden separarse nunca de una realidad concreta, que es la de la historia humana del Mesías ya condenado; y por eso los milagros no son acciones resonantes, sino signos de la eficacia de esa Palabra que nos revela a un tiempo la debilidad de Dios hacia los hombres y su poder para salvar a los creyentes.

## CAPITULO X

## LOS MILAGROS DE JESUS SEGUN MATEO

por SIMON LÉGASSE

El Cristo de Mateo, «Mesías de la palabra y de la acción» —como lo define W. Grundmann<sup>1</sup>—, se presenta bajo estos dos aspectos desde el comienzo de su vida pública: el discurso programático pronunciado en la montaña (caps. 5-7) comunica la enseñanza magistral del que ha venido a dar su plenitud a la ley de Moisés (5,17); luego, una serie de episodios milagrosos muestran a este guía supremo inaugurando en su propia persona la era de la curación y del perdón (caps. 8-9).

Cuando Mateo reagrupa y subraya la actividad milagrosa de Jesús, no realiza una obra totalmente nueva, sino que se inscribe en una sólida tradición; es más, su texto se apoya literariamente en unos datos a los que ya han dado forma sus predecesores, Marcos y los autores anónimos de una documentación conocida también por Lucas. Sin embargo, Mateo no es un compilador. Las constantes que se desprenden de su pluma y la comparación con los relatos paralelos de Marcos y Lucas descubren un tratamiento original de los elementos recogidos y permiten entrever las intenciones específicas del autor.

Al igual que sus colegas, Mateo se propone instruir y exhortar. No obstante, este objetivo conduce en él a crear un determinado tipo de redacción en la que Cristo es presentado ante todo como maestro de una doctrina: los agrupamientos de las sentencias en forma de «discursos», el claro afán de proporcionar al lector unas directrices de acuerdo con las exigencias efectivas de la vida cristiana y, en fin, el cuidado que se toma el evangelista de ayudar a la memoria mediante un estilo apropiado, todo ello imprime a su obra un carácter más netamente didáctico.

Este carácter, evidente en las partes discursivas, no lo es

menos en los relatos, con tal que se procure descubrir en ellos los signos que delatan la mano del autor<sup>2</sup>. Esto es lo que intentaremos hacer en las líneas que siguen. Tras un rápido inventario de las principales características de Mateo en los relatos de milagro, destacamos, con ayuda de los indicios formales, los elementos doctrinales implicados en el texto.

## I. LA FORMA LITERARIA

La forma literaria de los relatos mateanos de milagro se caracteriza por un triple fenómeno: reducción del elemento narrativo, amplificación de los discursos, esquematización del conjunto de acuerdo con un tipo concreto que se repite a lo largo de todo el evangelio.

Veamos, para ilustrar la primera afirmación, una serie de ejemplos elegidos entre los más sugerentes. En el episodio del poseso de Gadara, Mateo dispensa a sus lectores de la exposición, a la vez embrollada y espectacular, de Mc 5,3-5. Unas cuantas palabras bastan para presentar a los personajes: eran «tan furiosos que nadie podía pasar por el camino», escribe Mateo (8,28) sin afectación. Omitiendo la cifra de «unos dos mil» dada por Mc 5,13 a propósito de los cerdos, Mateo se limita a decir que eran «numerosos» (8,30). En el relato del paralítico de Cafarnaún, de la escena descrita en Mc 2,4, donde vemos a los portadores romper el techo de la casa, Mateo no ha mantenido más que la «camilla», sin duda a causa de las palabras de Jesús en el v. 6. Pero este afán de lógica no es constante, puesto que, al quitar el incidente de los portadores y del techo, la continuación del relato queda debilitada: al escribir «su fe», Mateo se refiere a los portadores, apenas mencionados (cf. Mc 2,3), y sobre todo a su estratagema, indicio de esa fe, de la que ya no hay ninguna ilustración<sup>3</sup>. El mismo fenómeno resulta todavía más claro en el doble episodio de la hija de Jairo y de la hemorroísa: 8 versículos frente a 22 en Marcos. El nombre del padre ha des-

<sup>2</sup> Sobre los relatos de milagro en Mateo, señalemos el estudio básico de H. J. Held, *Matthäus als Interpret der Wundersgeschichten*, en *Überlieferung*, 155-287. Existe una adaptación francesa de este estudio publicada por L. L'Eplattenier, *Matthieu, interprète des récits de miracles*: «Foi et Vie» (Cahiers Bibliques) n.º 9 (1970) 91-110. Cf. también K. Gatzweiler, *Les récits de miracles dans l'Évangile selon saint Matthieu. Rédaction et théologie* (Gembloux 1972) 209-220.

<sup>3</sup> Cf., sin embargo, *infra*, 236, nota 53.

<sup>1</sup> *Das Evangelium nach Matthäus* (Berlín 1968) 281.

aparecido<sup>4</sup>, no se dice nada de las decepciones de la hemorroísa con los médicos (cf. Mc 5,26) ni de las circunstancias de su curación (cf. Mc 5,29-33). Lo mismo sucede con la segunda curación: apenas hemos abandonado a la hemorroísa, nos hallamos en la casa mortuoria, habiendo quedado omitido el intervalo que supone Mc 5,35-37; a Mateo le bastan unas breves palabras<sup>5</sup> para relatar la escena final de la resurrección.

Con este aspecto a veces esquelético y siempre reducido de los elementos narrativos contrastan las amplificaciones que Mateo introduce en el elemento discursivo. Así, en el episodio del centurión de Cafarnaún se ha incluido una solemne declaración de Jesús que procede sin duda de otro contexto (cf. Lc 13,28s). Se observa una reelaboración análoga en Mt 15,22-27, donde el episodio de la cananea, reescrito en forma tripartita y graduada, incorpora la sentencia sobre las «ovejas perdidas de la casa de Israel» (cf. Mt 10,6). El diálogo con su contenido prevalece aquí con mucho sobre el milagro: es indudable que Mateo no ha pensado en hacer de éste el centro de la perícopa. Señalemos además la curación del niño epiléptico, aumentada al final con un «ló-gion» sobre la fe capaz de desplazar montañas, elemento manifiestamente importado (cf. Mc 11,23; Lc 17,6), pero que viene a proponer la enseñanza del relato.

Por último, si yuxtaponemos las perícopas mateanas de la misma factura, advertiremos hasta qué punto el evangelista acentúa la esquematización que suele caracterizar este género de literatura<sup>6</sup>. El impetrante «se acerca» a Jesús, «se prosterna» ante él<sup>7</sup>, «le presentan» al enfermo<sup>8</sup>; las introducciones<sup>9</sup> y las conclusiones están redactadas en términos casi idénticos<sup>10</sup>.

<sup>4</sup> Mateo tiende a reducir los nombres propios; cf. R. Pesch, *Levi-Matthäus* (Mc 2,14/Mt 9,9; 10,3). *Ein Beitrag zur Lösung eines alten Problems*: ZNW 59 (1968) 40-56, espec. 49-55.

<sup>5</sup> Curiosamente, Mt 9,23 ofrece el rasgo original de los «flautistas», conforme con las costumbres locales, pero que no es necesario explicar por un afán de realismo. Lo mismo que Lc 8,52 dice que «todos lloraban y se lamentaban por ella», Mateo ha podido querer corregir el texto de Mc 5,38, pues «ver un alboroto» es menos adecuado; al mencionar a la «gente en tumulto» precedida por los músicos fúnebres, Mateo es más preciso a la vez que mejora el estilo.

<sup>6</sup> Cf. S. Légasse, *supra*, 129-130.

<sup>7</sup> Cf. *infra*, 224.

<sup>8</sup> Verbo *prospôrein*: 8,16 (cf. Mc 1,32); 9,2 (cf. Mc 2,3); 12,22 (cf. Lc 11,14); 14,35 (cf. Mc 6,55); 17,16 (cf. Mc 9,18).

<sup>9</sup> Compárese 8,14 y 9,23 (venir y ver).

<sup>10</sup> Compárese 8,13b; 9,22b; 15,28b; 17,18c.

Todos estos hechos —y sería fácil multiplicar los ejemplos— muestran cómo Mateo se ha impuesto unas reglas que dejan poco margen a la imaginación de su lector. Pero este prosaísmo y el uso de fórmulas estereotipadas, si bien restan vivacidad al texto, lo abren a la doctrina y favorecen la transmisión del mensaje. Al reelaborar sus fuentes, Mateo destaca numerosos puntos doctrinales. Más que en los otros sinópticos, su versión de los relatos de milagro constituye una auténtica catequesis sobre diversos temas cristianos.

Estos se reparten en tres series estrechamente relacionadas entre sí. Por una parte, Mateo exalta el poder divino de Cristo y sitúa su ejercicio en la historia de la salvación. Por otra, subraya el papel indispensable de la fe para quien quiere aceptar los efectos de esa acción soberana. Por último, al poner de relieve al grupo de los discípulos, Mateo dirige un mensaje colectivo a la Iglesia como tal, a la que instruye sobre su destino y misión.

## II. EL TEMA CRISTOLOGICO

Es un hecho observado<sup>11</sup> que Mateo ha procurado acentuar la *trascendencia del Salvador* multiplicando, durante su vida terrenal, los testimonios de su filiación divina.

En primer lugar, Mateo se esfuerza por llevar la atención del lector hacia la persona de Jesús. En el episodio de la suegra de Pedro han desaparecido todos los personajes, excepto Jesús y la enferma, y ésta, una vez curada, se apresura a servir sólo a Jesús<sup>12</sup>. Por otra parte, Jesús, al entrar en la habitación donde yace la hija de un notable, ya no va acompañado de los padres y discípulos (Mt 9,5; Mc 5,40), sino que se presenta solo ante la muerte, mientras la multitud permanece fuera; o mejor, Mateo pinta en este austero cuadro a Jesús frente a la muerte. En la primera versión de los «dos ciegos», el relato, reducido también

<sup>11</sup> Cf. X. Léon-Dufour, en *Introduction à la Bible* II (Tournai 1959) 184 (ed. española: *Introducción a la Biblia*, Barcelona 1970); cf. la nueva edición, III/2, *L'annonce de l'évangile* (Tournai 1976) 96; B. Rigaux, *Témoignage de l'Évangile de Matthieu* (Brujas 1967) 250-255.

<sup>12</sup> El singular *autō* (cf. Mc 1,31; Lc 4,39), lectura más probable, tiene la ventaja de recordar el «servicio» de los ángeles al final de las tentaciones (4,11): en ambos casos el verbo *diakonēin* indica un mismo homenaje tributado a Cristo vencedor del mal.

a lo esencial, prescinde de la multitud y de su recriminación<sup>13</sup>: son los ciegos los que «siguen» a Jesús, y todo se desarrolla igualmente entre él y los enfermos.

Otro detalle sugerente: la mirada<sup>14</sup> con que Jesús, desde el principio, se hace cargo de la situación. Por ejemplo: «Al entrar en casa de Pedro, Jesús vió...» (8,14); «al llegar a la casa del notable, viendo...» (9,23). A través del formulario aparentemente trivial se pone un énfasis especial en la personalidad del actor principal.

Si intervienen otros actores, son presentados de manera que resulta un efecto idéntico. Mateo se complace en adornar la solicitud de curación con un preámbulo en que se ve al solicitante «acercarse» (*proserchésthai*)<sup>15</sup> respetuosamente a Jesús, marcando así la distancia que separa de él: «Para llegar a Jesús —escribe justamente B. Rigaux<sup>16</sup>—, Mateo supone que hay que hacer antesala». Más claramente aún, la dignidad del Hijo de Dios suele aparecer subrayada en los relatos de milagro por un gesto de homenaje<sup>17</sup>: antes de solicitar la intervención de Jesús, la gente «se prosterna» (*proskýnein*)<sup>18</sup> a sus pies, reconociendo así el origen trascendente de sus poderes<sup>19</sup>.

En la misma línea, debemos reseñar la reacción de Mateo ante el tema del secreto que Jesús impone a los beneficiarios de milagros. La orden de guardar silencio, normal en Marcos<sup>20</sup>, resulta curiosamente ineficaz en el primer evangelio, lo cual es una forma original de traducir la paradoja que afecta a la carrera del Salvador y, con ello, de superar el escándalo de la cruz. Mateo

<sup>13</sup> Cf. las otras versiones del mismo episodio: Mt 20,29-30; Mc 10,46-52; Lc 18,35-43.

<sup>14</sup> Esta mirada de Jesús es un rasgo de Mateo. Cf. los casos que le son propios: 8,14 (cf. Mc 1,30); 5,1-8,18 (cf. Mc 4,35); 9,4 *lectio varians* (cf. Mc 2,18); 9,22 (cf. Mc 5,34); 9,23 (cf. Mc 5,38); 9,36 (cf. Mc 6,34).

<sup>15</sup> 8,2 (cf. Mc 1,40); 8,5 (cf. Lc 7,2); 9,18 (cf. Mc 5,22); 9,20 (cf. Mc 5,27; *elthóusa*); 9,28 (cf. Mc 10,50; *élthen*); 17,14 (cf. Mc 9,15); 21,14.

<sup>16</sup> *Témoignage*, 254. El autor remite a Nm 9,6; 27,1; 32,2.

<sup>17</sup> 9,2 (cf. Mc 1,40); 9,18 (cf. Mc 5,22); 15,25 (cf. Mc 7,25).

<sup>18</sup> Una variante excepcional: «arrodillándose» (*gonypetón*), 17,14.

<sup>19</sup> 8,12 (cf. 1,40); 9,18 (cf. Mc 5,22); 15,25 (cf. Mc 7,25). Aunque *proskýnein* no implique en sí el reconocimiento de la divinidad de Jesús (la Biblia lo emplea también cuando se trata de criaturas), sería desacertado pensar otra cosa en el marco de Mateo; cf. R. Pesch, *Der Gottessohn im matthäischen Evangelienprolog* (Mt 1-2): «Biblica» 48 (1967) 395-420, especialmente 214-215.

<sup>20</sup> 1,34; 3,12 (a los demonios); 1,44; 5,43; 7,36; 8,26 (a los beneficiarios de milagros).

procede de otra manera: para él, «el hecho de que el Mesías deba y quiera permanecer oculto en la tierra no pertenece ya al mensaje relativo al Mesías, a quien él quiere proclamar<sup>21</sup>. Por eso, de los cuatro relatos de curación en que Marcos menciona la orden de guardar silencio, sólo dos<sup>22</sup> figuran en Mateo. En uno de ellos, la curación de la hemorroísa, este detalle es sustituido por una noticia en sentido contrario: «el rumor se extendió por toda la región» (9,26). En el otro, la curación del leproso, Mateo conserva lo esencial de la consigna, pero le quita fuerza: mientras Marcos (1,44) escribe: «Procura no decir *nada* a nadie», Mateo, menos exclusivo, dice: «Procura no decir(lo) a nadie» (8,4); además, en él ha desaparecido la severidad del tono (cf. Mc 1,43).

Sin embargo, la orden de guardar silencio no está totalmente ausente del primer evangelio. Mateo es incluso el único en consignarala en 9,30, al final del primer relato de los «dos ciegos». ¿Podemos apelar a una fidelidad incondicional a las fuentes para explicar este fenómeno en un autor que da muestras de una libertad constante con respecto a ellas? Sin duda, interviene otro motivo que pertenece también al mensaje de los episodios milagrosos. Si Jesús no oculta su gloria, ésta puede identificarse con el esplendor profano de un Mesías temporal. Este comportamiento inesperado, matizado al comienzo del evangelio gracias al relato de las tentaciones, reaparece en el apogeo de la vida pública: al citar a Zac 9,9 con ocasión de la entrada en Jerusalén, Mateo (21,4s) dice que Jesús se deja aclamar por la muchedumbre como rey «humilde», sin el aparato de los potentados de este mundo. Podemos, pues, suponer que sucede lo mismo cuando, tras ejercer su poder terapéutico, Jesús prohíbe divulgar lo que ha hecho. Mateo, por lo demás, es suficientemente explícito: después de la curación del hombre de la mano atrofiada, hallamos un «sumario» (12,15-21) que presenta a Jesús como realización de la figura del Siervo (Is 42,1-4), y la orden de guardar silencio (Mt 12,16 = Mc 3,12) aparece allí en relación con la manse dumbre y humillación del personaje cuyos rasgos hace revivir Jesús. A la majestad del Hijo de Dios triunfante de la enfermedad y de la muerte Mateo añade otra forma de grandeza: la que,

<sup>21</sup> E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien* (Lund 1955) 142.

<sup>22</sup> Sobre la omisión por Mateo de las curaciones del tartamudo y del ciego de Betsaida, cf. *infra*, 228.

voluntariamente y a riesgo de decepcionar, renuncia a explotar el éxito con vistas a una gloria simplemente humana.

No contento con centrar la atención en la persona de Cristo y en sus incomparables privilegios, Mateo procura probar que aquí la acción está de acuerdo con el ser. Todo lo dispone de manera que Jesús escape a la categoría de los simples curadores. Por eso pone de relieve el dominio de sus intervenciones.

Así, Mateo pasa por alto en 9,18 el ruego insistente del notable (cf. Mc 5,23): basta una petición, porque Dios, que actúa en Jesús, no tiene parecido con las potencias humanas. Estas se dejan a menudo vencer por el cansancio ante la insistencia de los peticionarios, lo mismo que las falsas divinidades son abordadas con súplicas repetidas (cf. 1 Re 18,26-29). Mateo, que también censura esta práctica (6,7), se muestra perfectamente lógico, prefiriendo caer en la vulgaridad por respeto a la trascendencia del Salvador.

Otro tipo de esquematización hace resaltar la eficacia absoluta e inmediata del poder de Jesús. Es lo que hallamos en la curación del leproso, el primer milagro de la serie de los capítulos 8 y 9. Aligerando su texto de todo lo que considera inútil para el fin perseguido y repitiendo con breves intervalos el mismo verbo «ser purificado», Mateo logra un efecto sorprendente: oración de fe, mandato y resultado instantáneo se suceden sin transición y recalcan el dominio de Cristo sobre la enfermedad. La misma intención se desprende de los verbos «querer» y «poder», que constituyen el armazón de la perícopa. En la Biblia se dice de Dios que «habló, y se hizo; mandó, y se realizó» (Sal 33,9) y que «todo lo que quiere lo hace» (Sal 115,3). Y en el caso de Jesús: «Señor<sup>23</sup>, si quieres, puedes purificarme» - «y al pun-

<sup>23</sup> Como en Lucas, el título «Señor» (*Kýrios*) aplicado a Jesús se repite en Mateo, quien deja entrever claramente el alcance que le concede. De hecho, no lo pone nunca en labios de los adversarios de Jesús, reservándolo a los enfermos y, sobre todo, a los discípulos. Hay dos textos particularmente instructivos al respecto. En 8,19.21, un escriba dice «Maestro» (*di-daskale*), mientras que «otro de sus discípulos» emplea «Señor» (*Kýrie*). En 26,22.25, Judas se dirige a Jesús diciendo «Rabbí» (como en 26,49), mientras que los demás discípulos preguntan: «¿Soy yo, Señor?».—La insistencia de Mateo y su cuidado en hacer las distinciones permite comprender el alcance trascendente del título en unos pasajes que de por sí no lo exigen necesariamente. Tal es el caso de las parábolas escatológicas (24,42; 25,11.20.22.24), donde hallamos el mismo empleo —esta vez no metafórico— que en las escenas de juicio (7,21-22; 25,37.44). Como los demás autores del NT, Mateo atribuye a Jesús un título que la Biblia griega ha convertido

to su lepra quedó purificada». Mateo consigue un resultado idéntico abreviando el episodio de la suegra de Simón Pedro, ya breve en Marcos y Lucas. Esta reducción no es arbitraria, pues todo queda encadenado: «él tocó su mano, y la fiebre la abandonó, y ella se levantó y les servía» (8,15). Da la impresión de un acto natural; y lo es exactamente para Cristo, vencedor del mal en todas sus formas.

Dominio y curación instantánea aparecen también en la historia del centurión, donde es de notar la fórmula estereotipada<sup>24</sup>: «y el niño se curó en aquella misma hora» (8,13). La «hora» es la misma en que Jesús pronuncia la palabra que cura.

Además de las modificaciones en el sentido de la brevedad y del esquematismo, también las adiciones se proponen el mismo objetivo. Jesús cura «con una palabra» (8,16) a los enfermos reunidos en torno a él; igualmente, el centurión estima que una sola palabra de Jesús basta para que su petición sea escuchada» (8,8)<sup>25</sup>. A este modo autoritativo se añade una amplificación del milagro: Jesús cura a «todos los enfermos» que le son presentados<sup>26</sup> e incluso «toda enfermedad y toda dolencia» (4,23s). Nada ni nadie escapa a su poder de terapeuta. La misma muerte capitula ante él: sí, según Mc 5,23, la súplica de Jairo se refiere a una niña «en las últimas» y, según Lc 8,42, «se moría», Mateo no duda en atribuir al padre un abierto ruego de resurrección: «Mi hija acaba de morir» (9,18). Según esto, el equívoco que subsiste en los otros dos sinópticos sobre la muerte real de la niña (Mc 5,39b = Lc 8,52b) aparece atenuado en Mateo a favor de la omnipotencia de Jesús.

Lo que acabamos de comprobar permite entender por qué Mateo ha retocado el episodio de la hemorroísa, eliminando la idea de curación producida por una especie de automatismo. Aunque Jesús ceda a una impresión física, el texto, privado de los detalles que figuran en Mc 5,29-33, da a entender que Jesús conoce misteriosamente la silenciosa petición formulada detrás de él: no se alude a ningún contacto advertido que desencadene la fuerza de Jesús ni al fenómeno evocado por Marcos («sabiendo que había salido de él una fuerza»), donde Jesús se comporta, podríamos decir, pasivamente.

en equivalente del tetragrama sagrado (YHWH) y que incluye por tanto una confesión de divinidad.

<sup>24</sup> 9,22 (cf. Mc 5,34; Lc 8,48); 15,28 (cf. Mc 7,30).

<sup>25</sup> En 8,16, el término *logō* procede sin duda de 8,8 (= Lc 7,7).

<sup>26</sup> 5,24; 8,16; 12,15; 14,35 (cf. Mc 1,34; 3,10; 6,55).

Un escrúpulo análogo ha hecho suprimir la pregunta dirigida por Jesús a la «legión» de Gadara (Mc 5,9; Lc 8,30): ésta es enviada a los cerdos con una breve palabra: «Id» (Mt 8,32)<sup>27</sup>, sin que Jesús necesite informarse más al respecto; por lo demás, desde que el Hijo de Dios discuta con los demonios.

Si Jesús se distingue de los exorcistas populares caracterizados por sus prácticas laboriosas, también cae fuera de la categoría de los magos. Al clasificarle entre éstos, la tradición judía<sup>28</sup> no se ha inspirado ciertamente en el primer evangelio, pues Mateo ha eliminado todos los datos de la tradición que hubieran podido orientar en tal sentido. No reproduce la curación de un sordomudo ni la del ciego de Betsaida, episodios en que no está ausente el aspecto médico-mágico y en que no hay ninguna palabra que venga a elevar la operación al plano doctrinal. Mateo, que difícilmente pudo ignorarlos, los ha omitido quizá deliberadamente.

Las curaciones operadas por Jesús son además para Mateo la ocasión para expresar uno de sus temas preferidos: *el cumplimiento de las Escrituras por Cristo*.

Para ello le bastaba a Mateo dejarse guiar por la tradición evangélica. De ella toma, en efecto, el episodio de la legación de los discípulos de Juan Bautista (11,2-6), una pieza antigua que también recoge Lucas (7,18-23) y cuyo significado mesiánico es obvio. No obstante, Mateo la ha retocado para hacerla más expresiva: sólo él habla de las «obras de Cristo» (11,2), es decir, de las obras de Jesús en cuanto Mesías, las que le caracterizan como tal<sup>29</sup>. Mediante el empleo del título «Cristo», Mateo prepara lo que va a seguir: la enumeración de los signos mesiánicos producidos por Jesús desde el comienzo de su actividad y anunciados por los profetas. En la amalgama de reminiscencias bíblicas que invoca<sup>30</sup>, las curaciones y la resurrección de los muertos ocupan la casi totalidad del texto. ¡Feliz el que sabe reconocer

<sup>27</sup> Esta orden, exclusiva de Mateo, recuerda las palabras del centurión (8,9) y también las que cierran las tentaciones de Jesús (4,10).

<sup>28</sup> Talmud de Babilonia, *Sanh.* 43a; 170b; *Sotah* 47a.

<sup>29</sup> Cf. S. Légasse, *supra*, 127, nota 80.

<sup>30</sup> En el texto domina Is 61,1s, con el anuncio de la buena noticia a los pobres y, si se sigue la Biblia griega, la curación de los ciegos. El resto aparece parcialmente en los oráculos escatológicos de Is 35,5s (ciegos, sordos y tullidos) y 29,18s (sordos, ciegos y pobres). En cambio, la resurrección de los muertos (cf., sin embargo, Is 26,19) y la purificación de los leprosos no figuran en las profecías mesiánicas del AT.

el lenguaje de los hechos! Jesús, en cuanto curador milagroso, inaugura la era de la salvación y de la libertad.

Mateo no se contenta con recoger esa vieja argumentación. Por su propia iniciativa inscribe los milagros en el orden mesiánico. Reunamos ante todo los indicios a través de los cuales aparece esa intención (o, mejor dicho, esa mentalidad). Se trata de fórmulas bíblicas que sugieren una relación entre los acontecimientos descritos y los anuncios de los profetas. Así, Jesús, al dirigirse al paralítico de Cafarnaún (9,2) y luego a la hemorroísa (9,22), pronuncia una frase de consuelo: «¡Ten ánimo, hijo (*téknon*)!» y «¡Ten ánimo, hija!». Se trata de un calco de los LXX, que —al traducir por el imperativo *thárasei* la locución hebrea '*al tira'* («no temas») — no hace más que expresar una vulgar fórmula de aliento<sup>31</sup>: la intención, como se deduce de los diversos contextos, es suprimir el abatimiento o la angustia, dejando entrever una solución feliz, obra del Dios salvador<sup>32</sup>. La misma expresión adquiere un alcance escatológico en varios pasajes de los profetas<sup>33</sup>.

También se establece un contacto escriturístico a propósito de los «dos ciegos»<sup>34</sup>, relato aumentado por Mateo, que habla en ambos casos de la «apertura de los ojos»<sup>35</sup>. La expresión, frecuente en la Biblia<sup>36</sup>, no está menos cargada de un tinte me-

<sup>31</sup> Esto aparece ya cuando estas palabras se dirigen a Raquel (Gn 35,17) o a la viuda de Sarepta (1 Re 17,13).

<sup>32</sup> Así, Moisés dice al pueblo amenazado: «Tened ánimo (*tharséite*). Resistid. Ved que la salvación viene de Dios y que va a actuar hoy en favor vuestro» (Ex 14,13: LXX). Cf. Ex 20,20; Jdt 7,30; 11,1,3; también Est 5,1f.

<sup>33</sup> Por ejemplo, Baruc: «Tened ánimo, hijos (*tharséite, tékna*), clamad a Dios; él os librará de la violencia de vuestros enemigos...» (Bar 4,21.27-30). Cf. Sof 3,16; Jl 2,21s; Ag 2,5; Ac 8,13.15.

<sup>34</sup> Mateo habla de dos ciegos (9,27; 27,30), mientras que Mc 10,46 y Lc 18,35 mencionan solamente uno. Este desdoblamiento no es el único de su especie en Mt: dos endemoniados (8,28; cf. Mc 5,2; Lc 8,27), dos cabalgaduras al entrar Jesús en Jerusalén (21,7; cf. Mc 11,7; Lc 19,35), dos testigos ante el sanedrín (26,60; cf. Mc 14,53). Entre las diversas explicaciones de este fenómeno, que no es exclusivo de Mateo, podemos señalar, además del deseo de concordancia con la Escritura (así en 21,7 con Zac 9,9; en 26,60 con Dt 9,15; Nm 35,30), una ley de estilo: cf. R. Bultmann, *Trad. syn.*, 383-387; G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur des Matthäus* (Gotinga 1971) 39, nota 2.

<sup>35</sup> 9,30: «que se abran nuestros ojos»; 20,33: «y sus ojos se abrieron». <sup>36</sup> Gn 21,19; 1 Re 8,29; 2 Re 4,35; 6,20; 19,16; 2 Cr 6,20.40; 71,15, etcétera. También es bíblica la apertura de los oídos (Mc 7,35) y de la boca (Lc 1,64).

siánico gracias a las profecías de Isaías (35,5; 42,7). Este nuevo ejemplar confirma lo que ya hemos podido deducir: que Mateo, mediante la adición de algunas palabras, ayuda al lector a abordar como es debido esos relatos tradicionales, no limitándose a admirar en ellos algo superficialmente maravilloso, sino penetrando en su significado profundo. Cada enfermo se convierte aquí en un tipo, el de la humanidad perdonada y restaurada, de acuerdo con las antiguas promesas.

Eso es también lo que enseña Mateo, esta vez con toda claridad, cuando añade a un sumario sobre las curaciones su comentario personal: «Así se cumplió lo dicho por el profeta Isaías: El tomó sobre sí nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades» (8,17). Este versículo del cuarto poema del Siervo (Is 53,4) lo cita Mateo según el hebreo, porque sólo así encaja con su propósito. No se preocupa por el sentido que tal fragmento pueda tener en su contexto original. Lo que retiene no es tanto la idea de sustitución cuanto el hecho de que Jesús, como el Siervo, «toma», es decir, «se lleva»<sup>37</sup>, las enfermedades de los hombres. La correspondencia que Mateo no cesa de establecer entre las etapas de la vida de Jesús desde sus orígenes y el plan divino trazado en la Escritura se verifica también, a su juicio, cuando se trata de la actividad terapéutica del Salvador. Esta, tal como la ejercía Jesús, no bastaba para hacer reconocer en él al Mesías según los criterios de la expectación judía<sup>38</sup>. De ahí que conviniera salvar ese hiato tomando del Antiguo Testamento los anuncios apropiados. Así, a pesar de un indiscutible artificio, queda explicitada la armonía del plan divino, objeto constante de la fe cristiana.

### III. EL TEMA DE LA FE

Si comparamos la fe tal como se exige o se manifiesta en los sinópticos, especialmente en los relatos de curación, con la fe que aparece en el resto del Nuevo Testamento, advertimos a primera vista una seria diferencia. Como ha señalado certeramente

<sup>37</sup> Aquí se observa una desviación del sentido hebreo: para el profeta, *naša* no quería decir «quitar» —sentido posible en teoría—, sino «tomar sobre sí», o sea, «aguantar».

<sup>38</sup> Cf. S. Légasse, *supra*, 125-127.

L. Malevez<sup>39</sup>, el movimiento que, en el caso de los evangelios, levanta al hombre sumido en la angustia y lo conduce a Jesús «presenta un doble carácter, existencial y personal, muy acusado. Existencial: es raro que se apele a una profesión de fe racional y doctrinal basada en la venida del reino en Jesús. Personal: los enfermos no parecen tener que reconocer expresamente la universalidad del ministerio de Jesús, pues para alcanzar su piedad les basta creer en su poder y en la bondad de Dios que actúa, en el mismo Jesús y para beneficio de ellos, sobre sus infortunios peculiares».

Pero ¿agota esta perspectiva el punto de vista de los evangelistas? En realidad debemos admitir que éstos, sin reducir el indispensable elemento de «confianza», han enriquecido la fe de los beneficiarios de milagros con otros elementos heredados de la experiencia y de la teología cristianas. En Mateo, dentro de los relatos que nos ocupan, el motivo de la fe se mueve en dos planos. Unas veces se trata de la fe en cuanto respuesta inicial al llamamiento mesiánico, lo cual permite al evangelista oponer la actitud creyente de los paganos a la incredulidad judía. Otras veces la fe designa el estado durable del auténtico cristiano, cuyo reverso es el «hombre de poca fe»: ante este ideal y ante las faltas que lo contradicen, Mateo exhorta y corrige.

Por una parte, ciertos episodios oponen la fe pagana a la incredulidad judía. La experiencia de varios decenios de cristianismo, confirmada en su tiempo por una situación tensa, había convencido a Mateo del fracaso del mensaje evangélico entre los judíos. Estos figurarán, en bloque compacto, como prototipo de la incredulidad; más aún, encarnan la oposición, representan al irreductible adversario de la Iglesia.

Por otra parte, la misma experiencia hablaba a Mateo del éxito extraordinario del evangelio entre las poblaciones paganas. No es que viera en ello una etapa preestablecida de la historia de la salvación según el plan de Dios. Este plan, en efecto, está para él de acuerdo con los cánones tradicionales de la esperanza judía, según los cuales el Mesías, Hijo de David, es suscitado ante todo para bien de Israel: Emmanuel, Dios con nosotros, «salvará a su pueblo de sus pecados» (1,21-23). Por eso Jesús envía a sus discípulos a predicar la buena noticia sólo «a las ovejas perdidas de la casa de Israel», con exclusión de los pa-

<sup>39</sup> *Foi existentielle et foi doctrinale*: NRT 90 (1968) 137-154, espec. 137. Cf. *supra*, 127-129.

ganos y samaritanos (10,5b-6). Tal era sin duda el proyecto primitivo, que, por desgracia, ha resultado irrealizable: Jesús ha cosechado una repulsa masiva (11,20-24), y sus discípulos no han salido mejor parados (23,24) entre un pueblo al que su tradición hacía impenetrable a la novedad evangélica (13,12-15; 23,23). Pero acontece un hecho inesperado: los que, según la economía divina, no figuraban primero en esta operación se adelantan en el plano salvífico, se imponen por así decirlo y terminan por suplantarse a los primeros destinatarios. En lo sucesivo, el «reino de los cielos» pasa a ser patrimonio de los gentiles, mientras que los «hijos» quedan despojados de sus privilegios (21,43).

Estos recién llegados no se presentan con las manos vacías: su aportación, suficientemente fuerte para desviar hacia sí el caudal de la salvación, es su fe. Ya la fe de los magos, que con sus presentes visitan a Cristo, colma el vacío dejado por la no fe del rey de Judea y de su corte. Dos relatos de curación permitirán a Mateo ilustrar ulteriormente esta modificación capital de la economía divina.

El centurión de Cafarnaún se limita aparentemente a recurrir al taumaturgo, no atreviéndose, en su condición de pagano, a invitarle a su casa y solicitando la curación a distancia. Pero si leemos el texto teniendo presente todo el evangelio, advertimos una ampliación de este caso particular: la fe de que da muestras el solicitante y que constituye el factor esencial de su favorable acogida (8,13) provoca la sorpresa de Jesús (8,10)<sup>40</sup>, que exclama: «En verdad os digo que en nadie he encontrado una fe semejante en Israel». La sorpresa subraya la novedad de las disposiciones del centurión, y la expresión «en nadie», propia de Mateo, acentúa el radicalismo de la frase: ¿no será que el hombre encarna el movimiento futuro, inesperado, de los paganos hacia Cristo, en contraste con la repulsa generalizada de Israel? De hecho, Mateo ha incluido en el texto un fragmento (8,11s), eco directo de los oráculos universalistas de la Biblia, cuya perspectiva es la de una inmensa peregrinación de las naciones paganas hacia

<sup>40</sup> Añadiendo el pronombre *autón*, Lucas (7,9) modifica el sentido del pasaje paralelo. Según él, Jesús «admira al pagano». Para Mateo, Jesús «se asombra». Lucas ha querido tal vez, por escrúpulo teológico, eliminar un sentimiento que juzga indigno de Jesús y, además, mantenerse fiel al proyecto de edificación que persigue a lo largo de la perícopa: cf. A. George, *Guérison de l'esclave d'un centurion*, Lc 7,1-10: AssS NS n.º 40 (1972) 66-77, espec. 71.

Jerusalén y su templo<sup>41</sup>: el centurión es sencillamente el primero de una multitud que el lector presiente a su paso<sup>42</sup>. Entendiéndolo así, el relato no mantiene la fe del centurión en el plano de una confianza interesada en un taumaturgo. La acción divina se extiende más allá de la curación física, y la fe integra los elementos que componen, en tiempos del evangelista, el acceso al cristianismo: reconocer en Jesús al Mesías y renovador de la humanidad, comprometerse a seguirlo con una fidelidad incondicional a sus mandamientos a fin de entrar en el reino de los cielos. Es todo lo contrario de la actitud negativa de los judíos, quienes, siendo «hijos del reino» según la alianza, pero negándose a creer, son arrojados a las «tinieblas exteriores»<sup>43</sup>.

La historia de la cananea, menos dura con respecto a Israel, ilustra una enseñanza análoga. La intención del evangelista asoma desde el principio. Marcos habla de una «griega, sirofenicia de nacimiento»; Mateo, de una «cananea», arcaísmo de inspiración bíblica que recuerda la antinomia secular entre Israel y sus vecinos idólatras. Esta pagana «sale» de su país (15,22) para acercarse a Jesús, el cual no ha abandonado el territorio de Israel<sup>44</sup>, si bien se da un alejamiento con respecto a los lugares que habita su pueblo<sup>45</sup>. A estos detalles topográficos, ya significativos, se añade una reelaboración del diálogo en tres estadios<sup>46</sup>: la súplica confiada que se dirige al «Señor» (en 15,22.25: el título es exclusivo de Mateo) experimenta dos fracasos, pero termina por

<sup>41</sup> Miq 4,1s = Is 2,2s; Miq 7,11-13; Is 45,20.22; 55,5; 56,7 (cf. Mt 21,13 par.); 60; 66,18; Sof 3,9; Zac 8,21-23; 14,16-19; Sal 47,10; 72,7-11, etc.

<sup>42</sup> Cf. F. Schneider-W. Stenger, *Johannes und die Synoptiker* (Munich 1971) 75-78: el centurión es definido allí como «el antepasado en la fe de los cristianos llegados del paganismo».

<sup>43</sup> La expresión, propia de Mt (22,13; 25,30), ha sido añadida a la fuente (cf. Lc 13,28). Sobre la excesiva severidad del evangelista para con Israel, cf. S. Légasse, '*L'antijudaïsme*' dans *L'Évangile selon Matthieu*, en *L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie* (Gembloux 1972) 417-428; S. van Tilborg, *The Jewish Leaders in Matthew* (Leiden 1972).

<sup>44</sup> Mateo ha evitado al lector la impresión de que Jesús se desplazó efectivamente al país de Tiro y Sidón: en 15,21 falta la separación que establece Marcos con ayuda de un *de*; en 15,29 (cf. Mc 7,31), Mateo no menciona dichas regiones: Jesús no vuelve porque no ha ido («hacia», en 15,21, puede entenderse como simple dirección). Quien «sale» es la mujer (cf. Mc 7,24: « viniendo ») para encontrarle en tierra de Israel.

<sup>45</sup> Es la segunda de las tres partidas simbólicas de Jesús (14,13; 15,21; 16,4): cf. X. Léon-Dufour, *Études d'Évangile*, 249.

<sup>46</sup> Compárase con la escena de Getsemaní, donde Mateo es el único que señala la triple oración de Jesús (26,44). Cf. también 2 Cor 12,8.

ser escuchada. Esta insistencia vale a la cananea una apreciación parecida a la que calificaba al centurión: «¡Mujer, grande es tu fe!» (15,28). Evidentemente, la curación pasa a segundo plano, al paso que el interés se centra en la conversación y su contenido: en esta fe victoriosa de una pagana se advierte no sólo el eco de un hecho histórico, sino también una teología. La gracia ofrecida por Jesús y anunciada por sus discípulos era en principio patrimonio de Israel. Si los paganos participan ya de ella no será por una aplicación rigurosa del plan divino, sino por razón de su fe, tan «grande» que hace derivar los dones de Dios hacia quienes no eran sus primeros destinatarios. Tales son las disposiciones que, para el teólogo Mateo, han hecho de la Iglesia una sociedad en que son mayoría los paganos. La forma como se realiza el encuentro con Jesús tiene su importancia, y conviene admitir que, tanto en este relato como en los episodios de los magos y del centurión, Mateo traduce su experiencia y la de su Iglesia: un aflujo de poblaciones seducidas por lo que, desde el principio, les parecía quizá una nueva forma de judaísmo, al igual que otros numerosos paganos llamaban por entonces a las puertas de la sinagoga. Se trataba, en suma, de un triunfo de la fe como tal sobre las repugnancias del judeocristianismo a abrirse a los no judíos. La Iglesia formada de este modo se sintió rápidamente investida de una tarea misionera entre las «naciones». La gran consigna final del resucitado (28,19-20a), apoyada por otros dos pasajes (24,14; 26,13), basta para demostrarlo.

Si nos atenemos a un segundo aspecto de esta catequesis sobre la fe propuesta a través de los relatos de milagro, no se trata ya simplemente de exponer cuál es el fruto de la fe suscitada por Jesús, sino de reanimar esa misma fe entre los que deberían vivirla en plenitud: los cristianos.

Una lectura del primer evangelio muestra que su autor se ha guardado de todo enmascaramiento apologético: no idealiza en absoluto la situación de su Iglesia. Si bien es legítimo conceder al predicador cierto margen de exageración, el pesimismo, en ocasiones acusado (7,13b.14b.22; 22,14), de la obra mateana debe de tener algún fundamento. De hecho cabe entrever una situación real cuando, bajo el ropaje de la profecía, Mateo menciona la caída de muchos, las disensiones internas y el enfriamiento del amor entre los discípulos (24,10-12), o cuando habla de «iniquidad», es decir, de la desobediencia a la voluntad del Padre celestial comunicada por Cristo (7,21.23).

Más grave aún que estas deficiencias es la falta de fe. La crítica, repetida por Mateo, contra la «gente de poca fe»<sup>47</sup> apunta siempre a los discípulos y, a través de ellos, a los cristianos. Los resultados de esa deficiencia fundamental son varios: exageradas preocupaciones temporales por falta de confianza en Dios Padre (6,30) y, sobre todo, olvido de la soberanía de Cristo y de los poderes que de ella se desprenden. Debido a que la comunidad se entrega al temor (8,26; 14,31), carece de inteligencia espiritual (16,8) y, por ello, se ve privada del don de los milagros (17,20)<sup>48</sup>.

Por el contrario, la fe de los beneficiarios de milagros y de sus intercesores se ofrece a los cristianos como un modelo, y el relato se convierte en lección. Así se explica por qué Mateo «desjudaíza» al personaje Jairo, no sólo privándole de su nombre, sino también sustituyendo su título de «jefe de sinagoga» por el más vago de «notable» (9,18). Es posible que el mismo reflejo haya actuado a propósito del padre del epiléptico<sup>49</sup>, cuya conversación con Jesús no figura en Mateo (cf. Mc 9,20-24). Esta ausencia pone de relieve el aparte de 17,19s: la fe del padre, objeto principal del diálogo de Marcos, cede su lugar a la incapacidad<sup>50</sup> de los discípulos (17,16), a los que Mateo no teme transferir la severa exclamación: «¡Oh generación incrédula (*áπιστος*) y perversa!»<sup>51</sup>. La lección queda clara cuando Jesús atribuye

<sup>47</sup> El adjetivo *oligopístos* aparece sólo una vez en los evangelios fuera de Mt: Lc 12,18 (= Mt 6,30).

<sup>48</sup> Cf. G. Strecker, *Gerechtigkeit*, 233-234. No está claro que la poca fe (*oligopístia*) pueda distinguirse de la «ausencia de fe» (*apístia*) de los no discípulos, como si se tratara de una cuestión de medida.

<sup>49</sup> Aquí, sin embargo, se plantea un problema de fuentes, dado que Lucas omite también el pasaje en cuestión. Sin querer entrar en el debate, señalemos, con H. J. Held, *Wundergeschichten*, 181-182, que Lucas presenta un relato clásico de milagro, el cual no tiene que ver con este diálogo.

<sup>50</sup> Nótese la esquematización mediante el empleo de la misma raíz griega: mientras Marcos utiliza el verbo *ischýein* en 9,18b, Mateo prefiere *dýnasthai* (17,16b.19b), con el que está relacionado *adynatéin*, añadido en 17,20.

<sup>51</sup> Se trata de una antigua sentencia que en Marcos cuadra mal con el contexto: todo, incluida la introducción (empalmada con la palabra que sigue), está en plural, cuando se supone que Jesús se dirige al padre. Mateo atenúa el choque suprimiendo el pronombre de la introducción; además escribe «con vosotros» en vez de «junto a vosotros» (Mc-Lc), modificación que hace pensar inmediatamente en la frase final del evangelio: es Cristo mismo quien tranquiliza a su Iglesia con la promesa de su presencia activa y la reprende recordándole las condiciones de su fidelidad.

el fracaso de los discípulos a una falta de fe (*oligopistia*) (17,20). Este final, elaborado a partir de elementos diversos, lleva el sello del evangelista, que proporciona así la clave del conjunto. Cabe suponer que, cuando Mateo escribía, no abundaban los taumaturgos en la Iglesia y que, a imitación de Marcos, nuestro autor consideró oportuno dar una explicación de ello. Y lo hizo probablemente no tanto para promover tal actividad —si bien no la condena, Mateo la relativiza con respecto a la obediencia (7,21-23)— cuanto para recordar con tal motivo el fundamento de la vida cristiana.

Aunque no tan explícitos, varios relatos de curación vienen a ser catequesis sobre la fe destinadas a los lectores cristianos. Para provocar esta disposición esencial, Mateo ha sabido introducir en su redacción los cambios necesarios. Por ejemplo, cuando presenta a Jesús informándose previamente sobre la fe de los ciegos en el curso de un diálogo construido al efecto<sup>52</sup>: «¿Creéis que puedo hacerlo? Ellos dicen: Sí, Señor... Entonces les tocó los ojos» (9,28s). En otras ocasiones es él mismo quien descubre la fe (9,2)<sup>53</sup>. De todos modos, ésta condiciona el milagro: Jesús cura «de acuerdo con la fe»<sup>54</sup>.

#### IV. EL TEMA ECLESIAL

Los pasajes examinados reflejan la intención eclesial de los relatos de milagro en su conjunto. Más en concreto, Mateo revela su propósito de educar y reformar el ambiente cristiano que le rodea, exhortando a la fe. Esta finalidad, que convierte los relatos de milagro en auténticas instrucciones, se puede confirmar con algunos hechos. El puesto o el papel de los discípulos suele aparecer más destacado que en los textos paralelos de los otros evangelios. La narración pasa a ser entonces en su pluma un «programa para discípulos».

Es lo que sucede con la versión mateana de la tempestad calmada. La aplicación a la fe que sugiere este relato ya en

<sup>52</sup> Cf. 13,51 y también 15,27 (Mc 7,28); Mc 1,40; 9,23.

<sup>53</sup> La omisión señalada anteriormente (p. 221), aunque estropea un tanto el relato, destaca el saber misterioso de Jesús.

<sup>54</sup> 8,13; 9,29: como tal, la fórmula es propia de Mateo. En cambio, es común a los tres sinópticos la frase «tu fe te ha salvado»: Mt 9,22 (= Mc 5,34 = Lc 8,48); Mc 10,52 (= Lc 18,42); Lc 7,50; 17,19.

Marcos se concreta en Mateo gracias al relieve concedido a los personajes. El doble llamamiento que precede y que Mateo ha introducido en este lugar (8,19-22; cf. Lc 9,57-60) es una preparación para el lector: se trata de «seguir a Jesús» (8,19-23)<sup>55</sup>, de «embarcarse» con él y bajo su égida para un destino común<sup>56</sup>. Han desaparecido las «otras barcas» (cf. Mc 4,36); queda sólo la barca en que Jesús y sus discípulos van a afrontar la tempestad. El simbolismo de ésta se hace aquí más claro: en vez de «borrasca» (Mc 4,37), Mateo dice «seísmo»<sup>57</sup>, imagen tradicional de la prueba escatológica a que se verán sometidos los discípulos y que demostrará su perseverancia (24,7.13; cf. 10,22). El grito angustioso adquiere un tono «casi litúrgico»<sup>58</sup> (es casi una cita de Sal 118,25): «¡Sálvanos, Señor!». La Iglesia recurre al que ha prometido estar con ella «hasta la consumación de los tiempos» (28,20). Pero la Iglesia no tiene por qué temer su pérdida; por eso Mateo ha querido anticipar el aviso sobre la fe para colocarlo en el centro del episodio (cf. Mc 4,39s). El «milagro» viene después para ilustrar la liberación. De ahí la admiración de los «hombres»<sup>59</sup>, que se preguntan por la identidad de semejante liberador. Su poder queda atestiguado a los ojos de toda la humanidad por la Iglesia, que sigue viva en medio de las tribulaciones y persecuciones.

Podríamos hacer observaciones parecidas a propósito del episodio de Jesús caminando sobre el mar, episodio análogo al anterior: Mateo, al insertar el intermedio de Pedro (14,28-31), dirige una advertencia a los cristianos propensos a la duda<sup>60</sup>. Veamos más bien cómo ha tratado Mateo las dos multiplica-

<sup>55</sup> 8,23 lleva el sello del evangelista: cf. 9,27.28 y también 5,1b; 8,1; 2,29.

<sup>56</sup> Sobre el símbolo de la barca en la Antigüedad, cf. S. Légasse, *supra*, 120, nota 48.

<sup>57</sup> Cf. Nah 1,2.5s; Zac 14,4; Ap 11,19; 16,18; más en concreto, Ag 2,6: «Dentro de poco sacudiré (LXX: *seíso*) los cielos y la tierra, el mar y el suelo firme» (cf. Lc 21,25).

<sup>58</sup> X. Léon-Dufour, *Études d'Évangile*, 167.

<sup>59</sup> Mateo se acuerda aquí de las «otras barcas» (Mc 4,36). Pero, al nombrar a los «hombres», hace pensar en lo que escribe en 5,16, donde la misma expresión designa a los que son ajenos a la comunidad.

<sup>60</sup> Hallamos aquí el orden inverso al que el mismo Mateo parece haber establecido en la tempestad calmada: primero salvamento, luego advertencia. Esta diferencia podría deberse al hecho de que aquí el peligro es tal (¡Pedro se está ahogando!) que habría sido anormal retrasar la acción salvadora. El alcance superior de esta acción se deduce claramente de una comparación con Sal 18,17-20; 2 Sm 22,17-20.

ciones de panes para ilustrar las funciones que incumben a los discípulos.

Ante todo, Jesús va a dar de comer a las «multitudes» que le «siguen» (14,13b; cf. Mc 6,32b). Este verbo no es neutro en Mateo, y también las «multitudes» parecen representar en su evangelio el gran movimiento de naciones del mundo que responden al llamamiento mesiánico<sup>61</sup>. Aquí, sin embargo, las multitudes y su actuación pasan a segundo plano: el proscenio lo ocupan los discípulos. A su indicación de despedir a las multitudes para que se procuren alimento responde Jesús: «No necesitan marcharse: dadles vosotros de comer». La primera parte de esta respuesta, así como el pronombre «vosotros» (*hyméis*), elementos añadidos por Mateo, preparan la continuación del relato, en el que, con ocasión de la distribución, Mateo insiste en el papel mediador de los discípulos (14,19; 15,36): «Se los dio a los discípulos, y los discípulos [los dieron] a las multitudes»<sup>62</sup>. Como el pan multiplicado, los discípulos tendrán que repartir a los hombres la doctrina evangélica (29,19): la eucaristía y la palabra<sup>63</sup> poseen una fuerza expansiva que corresponde a los discípulos descubrir en beneficio de «todas las naciones».

Las notas precedentes se proponían poner de relieve las intenciones de Mateo como narrador en su presentación de los relatos de milagro. Ya en tiempos del propio Mateo, tales relatos no eran nuevos para los cristianos. La tradición los había difundido en las Iglesias y proporcionaba a Mateo la forma literaria de los mismos. Pero Mateo, al imprimirles su sello, impedía que se degradaran en la rutina y, sobre todo, realizaba su misión de instructor y educador. Porque, lejos de parecerse a

<sup>61</sup> Sobre esta cuestión, cf. X. Léon-Dufour, *Études d'Évangile*, 236-238; Th. Aerts, *Suivre Jésus. Évolution d'un thème biblique dans les évangiles synoptiques*: ETL 42 (1966) 476-512, espec. 504-508.

<sup>62</sup> Cf. Mc 6,41: «los daba a los discípulos para que se [los] presentaran»; 8,6: «[los] daba a sus discípulos para que los presentaran, y ellos los presentaron a la multitud».

<sup>63</sup> Pese a las reticencias de algunos críticos y al margen del alcance que tuviera el relato en su origen, debemos admitir que fue ritualizado en el curso de la tradición. Esta referencia, ya suficientemente clara en Marcos, donde aparece el formulario de la institución eucarística, está aún más marcada en Mateo, puesto que se pasa por alto la distribución de los peces como tal (cf. Mc 6,41c; 8,7). Sobre este episodio, cf. J. M. van Cangh, *La multiplication des pains et l'eucharistie* (Paris 1975).

un historiógrafo dedicado a relatar hechos maravillosos, el evangelista intentaba suscitar en su derredor una opción religiosa, una decisión existencial ante el Cristo viviente, remediando a la vez los abusos y deficiencias de una Iglesia cansada y amenazada en su pureza.

## CAPITULO XI

## EL MILAGRO EN LA OBRA DE LUCAS

por AUGUSTIN GEORGE

El estudio del milagro en la obra de Lucas es particularmente interesante, tanto por la abundancia de datos como por la perspectiva de este autor. A los numerosos milagros de Jesús, Lucas añade los de los primeros misioneros del evangelio; además, su cultura helenística le procura un punto de vista bastante diferente del de la tradición judeocristiana<sup>1</sup>.

Un estudio sistemático exigiría ante todo un inventario completo de los datos, especialmente de los que son propios del tercer evangelio<sup>2</sup>, y luego un examen de los diversos elementos literarios en que se puede descubrir el pensamiento de Lucas: vocabulario, géneros específicos de los relatos<sup>3</sup>, esquema<sup>4</sup> y tipología de los mismos.

<sup>1</sup> Estudios generales sobre el milagro en la obra de Lucas: H. J. Cadbury, *The Making of Luke-Acts* (Nueva York 1927 = Londres 1958) 337-344; H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit* (1954; Tübinga 1965) 177-180 (ed. española: *El centro del tiempo*, Madrid 1974). Sobre el evangelio: R. H. Fuller, *Interpreting*, 63-66; K. Tagawa, *Miracles*, 189-196; B. Rigaux, *Témoignage de l'Evangile de Luc* (Brujas 1970) 387-390; P. J. Achtemeier, *The Lukan Perspective of the Miracles of Jesus. A Preliminary Sketch*: JBL 44 (1975) 547-562. Sobre los Hechos: A. von Harnack, *Die Apostelgeschichte* (Berlín 1908) 133-166; M. Dibelius, *Stilistisches zur Apostelgeschichte* (1923), en *Studies in the Acts* (Londres 1956) 12-24; I. A. Haddon, *The Miracle Narrations in the Acts of the Apostles*: CBQ 16 (1954) 303-318; G. W. H. Lampe, *Miracles in the Acts*, en *Miracles*, 165-178; J. Roloff, *Kerygma*, 188-202; D. L. Tiede, *Charismatic*, 285-287.

<sup>2</sup> Los designamos con la sigla SLC (S es abreviatura del alemán *sonder*: «aparte, propio de»). Son principalmente relatos detallados (Lc 5,1-11; 7,11-17; 13,10-17; 14,1-6; 17,11-19), un sumario (Lc 7,21), rasgos milagrosos integrados en relatos (Lc 1,20-22.35.64; 22,51), sentencias (Lc 4,25-27; 10,17-20; 13,32; 16,31).

<sup>3</sup> Lucas es el único que añade dos relatos de curación en día de sábado (Lc 13,10-17 y 14,1-6) al relato de Mc 3,1-6 par.; el único también que refiere milagros de castigo (Lc 1,20-22; Hch 5,1-11; 12,21-23; 13,11; pero nótese en sentido inverso Lc 9,55), así como milagros de liberación (Hch 5,19-26; 12,6-11; 16,25-34) y de protección de los misioneros (Hch 28,3-6).

<sup>4</sup> Los rasgos específicos de este esquema son: contexto de enseñanza,

Al tener que incluirse en la presente obra, nuestro estudio no puede seguir todos los pasos de tal investigación y debe contentarse con utilizar los resultados, examinando en Lucas el mal de que salva el milagro, los agentes de su realización, el papel que en él desempeña la fe, algunos intentos encaminados a explicarlo y, por último, su función.

## I. EL MAL DE QUE SALVA EL MILAGRO

Los relatos evangélicos de milagro narran sobre todo curaciones y exorcismos. Uno de los «lugares» clásicos de su esquema es presentar el mal de que va a ser liberado el paciente, señalando su realidad, gravedad y duración. Lucas sigue las leyes del género, pero de una manera original en dos puntos.

1. Caracteriza cuidadosamente y describe las enfermedades<sup>5</sup>, precisa incluso su duración<sup>6</sup>. Algunos han querido deducir de esto que el autor de Lc-Hch es el «querido médico» de Col 4,14<sup>7</sup>. Esta conclusión va más allá de los datos textuales, pues el lenguaje del texto no es técnico y denota simplemente un autor bastante cultivado<sup>8</sup>.

2. La antigüedad pagana y judía atribuyó con frecuencia las enfermedades a los *demonios*<sup>9</sup>. Es de notar que Lucas hace

precisión en la descripción del mal (y de la curación), insistencia en la palabra salvadora, reacción personal del beneficiario del milagro, división de los asistentes ante el milagro, y, en los Hechos, prueba del taumaturgo después del milagro.

<sup>5</sup> Lc 4,38; 8,27.29; 9,39; 13,11; 14,2; Hch 13,11; 14,8; 20,9; 28,6.8. Con la misma precisión describe las curaciones: Lc 1,64; 4,35; 8,44.55; Hch 3,7s; 9,18.20; 14,10.

<sup>6</sup> Lc 8,27; Hch 3,2; 9,33; 14,8.

<sup>7</sup> Así, W. K. Hobart, *The Medical Language of St Luke* (Dublín 1882), que se funda únicamente en el vocabulario; y A. von Harnack, *Lukas der Arzt* (Leipzig 1906) 122-137, quien estima que Hobart «prueba demasiado» (p. 122 nota 1).

<sup>8</sup> Es decisivo el estudio de H. J. Cadbury, *The Style and Literary Method of Luke I* (Cambridge 1919) 39, 72, completado por él mismo en JBL 45 (1926) 190-209.

<sup>9</sup> Cf. A. Oepke, *Jaomai*, en TWNT 3 (1938) 195-218, y *Nosos*, en TWNT 4 (1942) 1084-1091; A. Gelin, *Médecin*, en DBS 5 (1954) col. 957-968; G. Dellling, *Beurteilung*, 61-64; P. Grelot, *Los milagros de Jesús y la demonología judía*, supra, 61-74.

otro tanto, y marcadamente más que los otros evangelistas<sup>10</sup>. Se advierte en varios indicios.

a) Lucas atribuye enfermedades corporales a demonios: implícitamente en la curación de la suegra de Pedro, que sólo él presenta como un exorcismo<sup>11</sup>; explícitamente cuando alude a «un demonio mudo» (11,14, mientras el paralelo de Mt 12,22 habla de «un endemoniado ciego y mudo»), a una mujer encorvada por «un espíritu de enfermedad» que termina por ser identificado con Satanás (SLc 13,14.16). En Marcos aparece un solo caso semejante: en el exorcismo del niño epiléptico, donde Jesús expulsa a un «espíritu mudo» (al que califica de «espíritu mudo y sordo» (Mc 9,17.25).

b) A la inversa, Lucas presenta doce veces los exorcismos como curaciones<sup>12</sup>. Marcos no lo hace nunca; dice más bien que Jesús «expulsa» a los demonios o que éstos «salen». Mateo habla sólo cuatro veces de «curar» a posesos<sup>13</sup>.

c) Mientras Marcos distingue siempre a los enfermos de los posesos, Lucas los suele confundir<sup>14</sup>. En los pasajes propios de Lucas, la enfermedad y la posesión son mencionadas a menudo sin distinción alguna<sup>15</sup>.

Este conjunto de hechos hace pensar que Lucas está influido por la medicina helenística de su época, fuertemente marcada por la demonología como reacción contra la medicina racional de Hipócrates<sup>16</sup>. Ese hecho cultural lleva a Lucas a unificar todo el mal del hombre atribuyéndolo a Satán y, por consiguiente, a ver en Jesús, vencedor de Satán, al vencedor de todo mal<sup>17</sup>.

<sup>10</sup> La opinión contraria, expresada por A. von Harnack, *Lukas der Arzt*, 136, y repetida muchas veces, no responde a los datos siguientes.

<sup>11</sup> Lc 4,39 ≠ Mt 8,14s; Mc 1,30s. Sobre esta interpretación, cf. los comentarios de Lucas por F. Hauck, K. H. Rengstorff, E. E. Ellis (?), H. Schürmann y el estudio de X. Léon-Dufour, *La guérison de la belle-mère de Simon-Pierre*, en *Études d'Évangile*, 139-140.

<sup>12</sup> *Thérapeucin*: Lc 4,40s; 6,18; 7,21; 8,2; 9,6; 10,9.17; 13,14; Hch 5,16; *iásthai*: Lc 9,2.42; Hch 10,38.

<sup>13</sup> *Thérapeucin*: Mt 4,24; 12,22; 17,16; *iásthai*: 15,28.

<sup>14</sup> Mientras Mc 1,32.34 distingue claramente entre enfermos y posesos, Lc 4,40 habla sólo de enfermos, si bien en 4,41 de ellos salen demonios. Asimismo en Lc 6,18s a diferencia de Mc 3,10-12.

<sup>15</sup> Lc 8,2; Hch 5,16; 19,12. En Lc 13,32 y Hch 8,7, el paralelismo no permite ver si hay confusión o distinción. En cambio, la cosa está clara en Lc 7,21: los exorcismos están colocados entre la curación de las enfermedades y la devolución de la vista a numerosos ciegos.

<sup>16</sup> Cf. A. Oepke, *Iamoi*, 195-196.

<sup>17</sup> Cf. Hch 10,38. Véase P. Grelot, *supra*, 61-74.

## II. AGENTES DEL MILAGRO

A lo largo de su obra, Lucas presenta milagros operados por diversos personajes, pero ante todo por Jesús.

### 1. Jesús taumaturgo

En los cuatro evangelios, la mayoría de los milagros que se citan son operados por Jesús; el esquema de sus relatos destaca el poder personal del Maestro no mencionando nunca su oración antes del milagro<sup>18</sup> y subrayando la sencillez de su gesto y de sus palabras de curación. A este esquema constante añade Lucas varios rasgos originales.

a) En tres ocasiones señala que Jesús hace sus milagros *en el contexto de su enseñanza*<sup>19</sup>, confirmando así al milagro el aspecto de una ilustración del mensaje evangélico, aspecto que reaparece en los Hechos.

b) Varias veces, Lucas toma rasgos de los *relatos de milagros de Elías y de Moisés*<sup>20</sup>. Por ejemplo, el relato de la resurrección en Naín evoca en varios puntos el de la resurrección, por Elías, del hijo de la viuda de Sarepta: vocabulario casi idéntico<sup>21</sup>, calificación de hijo único<sup>22</sup>, el hecho de que el joven se ponga a hablar<sup>23</sup>. Tales contactos con el texto griego de 1 Re 17,17-24 sugieren que Lucas quiere destacar la semejanza que percibe entre los dos milagros. Sin embargo, como existen contactos con el texto hebreo, no es imposible que la analogía fuera advertida en un estadio de la tradición anterior a Lucas.

<sup>18</sup> La única excepción explícita corresponde a Jn 11,41s, que es más una comprobación que una petición. Hay quizá un indicio implícito de oración en la mirada de Jesús hacia el cielo en Mc 6,41 par. y 7,34; cf. X. Léon-Dufour, *infra*, 286-287.

<sup>19</sup> SLc 5,1-3; 13-10. Otras dos veces en paralelo con Marcos: Lc 4,31s; 5,17, y una vez contra él: Lc 6,6. Cf. P. Lamarche, *supra*, 209.

<sup>20</sup> Cf. en especial P. Dabek, *Siehe, es erschienen...*: «Biblica» 23 (1942) 180-189; R. Swaels, *Jésus nouvel Elie dans S. Luc*: AssS n.º 69 (1964) 41-66; J. B. Dubois, *La figure d'Elie dans la perspective lucanienne*: RHPR 53 (1973) 155-176; también M. Carrez, *supra*, 52-54.

<sup>21</sup> Lc 7,11s tiene ocho palabras del texto griego de 1 Re 17,10; Lc 7,15 tiene seis del texto griego de 1 Re 17,23.

<sup>22</sup> Calificación que corresponde al texto hebreo de 1 Re 17,12.13.15.17, pero no a los tres primeros versículos del griego.

<sup>23</sup> Correspondencia con el griego de 1 Re 17,22 más que con el hebreo. La conclusión de Lc 7,16, donde Jesús es conocido como profeta, evoca bastante de lejos 1 Re 17,24.

También 1 Re 17,21 es evocado en el relato sobre la hija de Jairo, hija «única» (Lc 8,42) a la que «vuelve» su espíritu (8,55). El niño poseso es igualmente «hijo único» (9,38) y es «devuelto a su padre» (9,42) según la fórmula de 1 Re 17,23, ya empleada en Lc 7,15. A estos indicios de los relatos de milagro se añaden en el tercer evangelio otros contactos entre la historia de Jesús y la de Elías, de suerte que nos es posible precisar que Lucas intenta presentar a Elías como «tipo» de Jesús: siendo los dos profetas, sus milagros están al servicio de su mensaje.

Una idea análoga aparece en los dos pasajes en que Lucas relaciona los milagros de Jesús con los de Moisés. Así menciona el «dedo de Dios» en lugar de su «Espíritu»<sup>24</sup> y, en el marco de un paralelo entre Moisés y Jesús, profetas ambos rechazados por su pueblo, se evocan los prodigios y los signos de Moisés<sup>25</sup>.

c) Jesús, sin embargo, es mucho *más que un profeta*. Lucas lo subraya en dos relatos de milagro denominando a Jesús «el Señor» (*ho Kyrios*). Es prácticamente el único de los sinópticos que da este título a Jesús y lo hace siempre de manera intencionada<sup>26</sup>. La primera vez que utiliza esta denominación en su Evangelio es cuando Jesús va a manifestar su dominio sobre la muerte resucitando al joven de Naín (7,13). La repite cuando Jesús comenta la curación de la mujer encorvada y se presenta como vencedor de Satán (13,15). Lucas describe esta victoria en su versión de la parábola del «fuerte»<sup>27</sup>; la proclama explícitamente en Hch 10,38.

d) En contra de una opinión bastante difundida<sup>28</sup>, Lucas concede poco margen a una *motivación psicológica* de los milagros de Jesús: sólo atribuye directamente a su piedad la resurrección del joven de Naín (SLc 7,13) y sólo presenta esta

<sup>24</sup> Lc 11,20 en vez de Mt 12,28. Nótese que en Ex 8,15 los milagros de Moisés son también objeto de discusión. Cf. nuestra *Note... sur Lc 11,20*: ScE 18 (1966) 461-466.

<sup>25</sup> Hch 7,36; cf. 3,13; 7,35.

<sup>26</sup> Cf. I. de la Potterie, *Le titre Kyrios appliqué à Jésus dans l'Évangile de Luc*, en *Mélanges B. Rigaux* (Gembloux 1970) 117-146, espec. 125 y 133.

<sup>27</sup> Lc 11,21s. Mt 12,29 y Mc 3,27 mencionan sólo al «Fuerte», que en su contexto es Satán. Lucas centra la parábola en «el más fuerte», en quien ve seguramente a Jesús (cf. el contexto).

<sup>28</sup> Cf., por ejemplo, M. Dibelius, *Formgeschichte*, 71, a propósito de Lc 7,13.

piedad solicitada por los diez leprosos (SLc 17,13) y por el ciego de Jericó (Lc 18,38 par.)<sup>29</sup>. Tanto a propósito de los milagros como en otros casos, «Lucas evita aludir a los sentimientos de Jesús»<sup>30</sup>.

e) Como los otros evangelistas, Lucas sabe que Jesús no hace *nunca milagros para sí* (Lc 4,3s par.) ni para escapar a la muerte<sup>31</sup>. Redacta Lc 9,43b para oponer a la admiración de los discípulos ante los milagros de Jesús el segundo anuncio de la pasión (donde no se habla de resurrección, a diferencia de Mateo y de Marcos). Lucas es también el único que refiere cómo Jesús se niega a realizar los signos esperados por Herodes, que habrían podido salvarle de la muerte (Lc 23,6-13). Pero indica que, al iniciar la pasión, Jesús conserva su poder milagroso (SLc 22,51), aunque no lo utilice para escapar a la muerte.

## 2. Los otros taumaturgos

Ninguno de los sinópticos reserva a Jesús el poder de hacer milagros. Pero también aquí tiene Lucas su propia perspectiva.

a) Para comentar los milagros de Jesús, Lucas recuerda los de los *profetas* Elías, Eliseo (SLc 4,25-27) y Moisés (Hch 7,36). Estas evocaciones tipológicas indican la constancia del milagro en el plan de Dios.

b) Los sinópticos presentan a los *discípulos de Jesús* dotados del poder de hacer milagros desde la vida terrena del Maestro, cuando éste los envía en misión: ellos ejercen entonces este poder al servicio de la palabra<sup>32</sup>. Sólo el libro de los Hechos refiere con detalles los milagros de los enviados de Jesús después de Pascua. Los misioneros hacen, con la mayor frecuencia, sus milagros en el marco de su predicación<sup>33</sup>, como Lucas lo hizo notar con respecto a Jesús. Operan estos milagros siguiendo el esquema clásico, mediante el gesto y la palabra. Pero oran para obtener su poder<sup>34</sup>.

<sup>29</sup> Este motivo es más frecuente en Marcos y, sobre todo, en Mateo. Los dos anotan la emoción de Jesús al comienzo de sus dos relatos de la multiplicación de los panes; señalan que también imploran la piedad de Jesús el padre del epiléptico y, esto solamente Mateo, los dos ciegos y la cananea.

<sup>30</sup> B. Rigaux, *Témoignage*, 404. Para una comparación de los relatos de milagro de los sinópticos sobre este punto, cf. A. Richardson, *Miracle*, 33-34.

<sup>31</sup> Lc 4,9-12 par.; 23,35-39 par.

<sup>32</sup> Lc 9,1s.6 par.; 10,9 par.; SLc 10,17.

<sup>33</sup> Hch 2,14-40/43; 8,5/6; 14,1s/3; 14,7-9/10; 19,8-10/11s.

<sup>34</sup> Hch 9,40; 28,8; cf. 4,30.

Actúan «en nombre de Jesús»<sup>35</sup>, por orden suya<sup>36</sup>, o bien se limitan a anunciar la acción de Jesús<sup>37</sup>. Siempre aparece el mismo sentido: quien actúa es Jesús.

El relato de la resurrección de Tabita por Pedro (Hch 9,36-42) presenta una serie de contactos con el de la resurrección operada por Eliseo en 2 Re 4,8-37. Unos reproducen los términos de los LXX<sup>38</sup>; otros no tienen correspondencia literal en esta versión, pero toman los temas del relato: recurso al taumaturgo, exclusión de los asistentes, su llamamiento después de la resurrección<sup>39</sup>. Estos últimos hacen pensar que la asimilación de los dos relatos puede haber sido anterior a Lucas; los primeros sugieren que Lucas procuró marcarla. Además, como Lucas aplica dos veces rasgos de Eliseo a los discípulos para situarlos ante Jesús<sup>40</sup>, es probable que quiera presentar a Pedro como heredero de los poderes de Jesús.

Al igual que Jesús, los discípulos no hacen milagros para sí mismos, pero sí se benefician de milagros de liberación<sup>41</sup> o de protección<sup>42</sup>, como Jesús se lo había prometido (SLc 10,19). Tengamos en cuenta que estos prodigios no los dispensan de sufrir: una vez liberados, los Doce deben ser juzgados y flagelados; Pedro debe desaparecer; Pablo y Silas son expulsados de Filipos; Pablo, salvado de la mordedura de la víbora, debe comparecer ante el César<sup>43</sup>. Tampoco los milagros que obran ellos mismos los dispensan de la prueba, como se ve en los casos de Pedro, de Esteban, de Pablo y Bernabé, de Pablo en Listra, de Pablo y Silas en Filipos<sup>44</sup>; la resurrección de Eutico precede inmediatamente a los primeros anuncios de la muerte y de la pasión de Pablo<sup>45</sup>; los mila-

<sup>35</sup> SLc 10,17; Hch 3,6; 4,10; 16,18.

<sup>36</sup> Hch 9,17.

<sup>37</sup> Hch 9,34.

<sup>38</sup> Hch 9,39 y 2 Re 4,30; Hch 9,40 y 2 Re 4,33.35.

<sup>39</sup> Hch 9,38.40.41 y 2 Re 4,22-30.33.36; Hch 9,40 y 2 Re 4,33; Hch 9,41 y 2 Re 4,36.

<sup>40</sup> El compromiso del discípulo con Jesús en SLc 9,61s evoca el de Eliseo con Elías (1 Re 19,19-21); además, Lucas es el único que presenta la promesa y el don del Espíritu a los discípulos después de la ascensión de acuerdo con el tema de 2 Re 2,9s.15.

<sup>41</sup> Hch 5,19-26; 12,6-11; 16,25-34.

<sup>42</sup> Hch 28,2-6.

<sup>43</sup> Hch 5,27-41; 12,17; 16,39s; 27,24.

<sup>44</sup> Hch 3,1-10 y 4,3-22; 6,8 y 6,9-7,60; 14,3 y 14,5; 14,8-10 y 14,20; 16,16 y 19,24.

<sup>45</sup> Hch 20,7.12.25.29.38 y 21,4.11.

gros de Malta terminan con la cautividad del apóstol, lo cual se parece al último milagro de Jesús<sup>46</sup>. En Lucas se da una regla constante: el poder de hacer milagros no es un seguro para el taumaturgo; éste no es un «hombre divino» invulnerable: tiene el mismo destino que su Señor crucificado.

c) También hay taumaturgos *ajenos* a la misión. Jesús mismo admite, como Dt 13,2-6, la posibilidad de falsos profetas que obren signos y prodigios reales<sup>47</sup>. Sin ninguna reticencia pone sus propios exorcismos en paralelo con los de los exorcistas judíos de su tiempo<sup>48</sup>; reprende a Juan, que quiere impedir a un no discípulo que se sirva de su nombre para expulsar demonios<sup>49</sup>.

No obstante, Lucas parece reservado frente a todo milagro ajeno a la misión evangélica. Sólo habla de falsos profetas en Lc 6,26 y Hch 13,6 y no les atribuye nunca milagros. Admite que en Samaría el oscuro Simón realiza acciones sorprendentes<sup>50</sup>, pero le califica al mismo tiempo de «mago», para excluir el origen divino de su poder<sup>51</sup>, y le muestra finalmente rebasado y convencido por «los signos y las grandes obras de poder» que operaba Felipe<sup>52</sup>. En Chipre, el falso profeta Elimas es también definido como «mago»: no hace ningún milagro y termina ciego durante algún tiempo, en castigo por su oposición a la palabra<sup>53</sup>. En Efeso, unos exorcistas judíos quieren expulsar espíritus malignos en el nombre del Señor Jesús, pero consiguen el resultado que Jesús había parecido prometer, y su castigo hace resplandecer la gloria de Jesús<sup>54</sup>. Estos episodios, sobre todo el último, dejan entrever una diferencia entre el pensamiento de Jesús y el de Lucas: mientras Jesús no se reservaba el poder de hacer milagros, Lucas conoce un mundo en el que la predicación evangélica sufre la competencia de taumaturgos no cristianos; admite la existencia de lo maravilloso en el paganismo, pero lo atribuye a la magia; para él, no hay milagros más que al servicio del evangelio, y reserva el uso del nombre de Jesús a sus enviados autorizados.

<sup>46</sup> SLc 22,51; Hch 28,8s y 28,11-16.

<sup>47</sup> Mt 24,24 = Mc 13,22. Mt 7,22 parece redactado por Mc (≠ Lc 13,26). Esta idea se repite en 2 Tes 2,9 y Ap 13,13-15; 16,14; 19,20.

<sup>48</sup> Mt 12,27 = Lc 11,19.

<sup>49</sup> Mc 9,38-41 = Lc 9,49s.

<sup>50</sup> *Existánein*: Hch 8,9.11.

<sup>51</sup> Cf. G. Dellings, *Magos*, en TWNT 4 (1942) 360-363.

<sup>52</sup> Hch 8,13.

<sup>53</sup> Hch 13,6.9-11.

<sup>54</sup> Hch 19,13; Lc 9,49s; Hch 19,15-17.

### 3. El milagro, obra de Dios

La tradición bíblica atribuye siempre los milagros a Dios, aun cuando los realice por medio de sus enviados<sup>55</sup>. Jesús hace lo mismo, explícitamente en Lc 11,20 par., implícitamente en Lc 10, 13 par.

Los relatos sinópticos subrayan la acción personal de Jesús, si bien dos de ellos terminan con la gloria tributada a Dios por los presentes (Mc 2,12; Mt 15,31). Lucas insiste mucho más en la acción divina que opera en los milagros. Un rasgo característico del esquema de sus relatos es que terminan aludiendo a la gloria o la alabanza tributadas a Dios por el beneficiario del milagro<sup>56</sup> o por la muchedumbre<sup>57</sup>. La resurrección del joven de Naín es interpretada como una «visita» de Dios<sup>58</sup>. En Pentecostés, Pedro proclama «las obras poderosas, los prodigios y signos que Dios ha obrado por él (= Jesús)»<sup>59</sup>. En su discurso a Cornelio, explica curaciones efectuadas por Jesús «porque Dios estaba con él»<sup>60</sup>. Y los apóstoles piden a Dios: «Extiende la mano para obrar curaciones, signos y prodigios por el nombre de tu santo siervo Jesús»<sup>61</sup>.

Esta insistencia de Lucas se ajusta al pensamiento del Antiguo Testamento y de Jesús. Está probablemente motivada también por una reacción contra la concepción griega del «hombre divino», según la cual el taumaturgo es dueño de su poder maravilloso.

### III. EL MILAGRO Y LA FE

Los cuatro evangelios conceden a la fe un amplio espacio en sus relatos de milagro, pero le asignan funciones muy diferentes<sup>62</sup>.

<sup>55</sup> Ex 11,10; Dt 34,11; Sal 105,27...

<sup>56</sup> SLc 5,25; 13,13; 17,15; 18,43; Hch 2,8s.

<sup>57</sup> SLc 7,16; 9,43; 18,43; cf. 19,37; Hch 4,21.

<sup>58</sup> SLc 7,16.

<sup>59</sup> Hch 2,22.

<sup>60</sup> Hch 10,38.

<sup>61</sup> Hch 4,30. Podríamos añadir aquí los milagros de castigo (Lc 1,20-22; Hch 5,1-11; 12,20-23; 13,11), que nunca son efectuados por un hombre, aun cuando los anuncie un apóstol (Hch 5,9; 13,11); también los milagros de liberación y protección (Hch 5,19-26; 12,6-11; 16,25-34; 28,3-6). En ocasiones, Dios efectúa unos y otros por medio de sus ángeles (Lc 1,20; Hch 12,23 y Hch 5,19s; 12,7-11); cf. X. Léon-Dufour, *infra*, 298-300.

<sup>62</sup> Sobre la fe y el milagro, cf. W. G. Kümmel, *Der Glaube im NT* (1937), en *Heilsgeschehen und Geschichte* (Marburgo 1965) 69-70; G. Del-

1. Los tres sinópticos suelen coincidir en presentar la fe como un *presupuesto del milagro*. Jesús concede la curación al paralítico, al centurión, a la cananea, porque ha comprobado su fe<sup>63</sup>; Pablo hace lo mismo con el tullido de Listra<sup>64</sup>; para resucitar a la hija de Jairo o curar al niño poseso, Jesús dice al padre que crea<sup>65</sup>; en los casos de la hemorroísa y del ciego de Jericó afirma después del hecho: «Tu fe te ha salvado»<sup>66</sup>; puede verse también Hch 3,16, donde Pedro comenta la curación del tullido del templo<sup>67</sup>.

En todos estos casos, en que Lucas parece seguir la tradición sin ninguna originalidad, la fe se presenta como la participación del hombre (enfermo, padres, allegados) en la salvación concedida. El «contenido teológico» de esa fe puede parecer pobre<sup>68</sup>. Sin embargo, es una fe que se dirige al anunciador del reino de Dios; le considera como enviado de Dios, aun cuando no penetre todo su misterio<sup>69</sup>.

ling, *Verständnis*, 155-159; J. Duplacy, *La foi et le salut dans les récits de miracles*: LV n.º 27 (1956) 22-31; R. H. Fuller, *Interpreting*, 42-45; M. E. Boismard y P. Ternant, *AssS* n.º 75 (1965) 38-74; H. Baltensweiler, *Wunder und Glaube im NT*: TZ 23 (1967) 241-256; J. Jeremias, *Théologie*, 206-211; L. Sabourin, *The Miracles of Jesus*, 165-168.

<sup>63</sup> Mc 2,5 par.; Mt 8,10 = Lc 7,9; Mt 15,28.

<sup>64</sup> Hch 14,9,11; aquí se trata de una fe previa al milagro, como en los casos precedentes. Tal es la interpretación de los comentarios de G. Stählin y H. Conzelmann, a diferencia de J. Roloff, *Kerygma*, 190-191, quien opone la fe personal en Jesús (en los relatos sinópticos) a la fe en el mensaje de Pablo (aquí).

<sup>65</sup> Mc 5,36 = Lc 8,50; Mc 9,23.

<sup>66</sup> Mc 5,34 par.; 10,52 = Lc 18,42.

<sup>67</sup> Este difícil versículo parece sobrecargado; los comentaristas se han preguntado a menudo si habla de la fe de Pedro (E. Jacquier, J. Roloff, *Kerygma*, 196-198) o de la del tullido (A. Loisy, O. Bauerfeind, E. Haenchen, H. Conzelmann, J. Munck); otros han preferido no decidirse. Pero, cuando el NT atribuye la salvación a la fe, habla siempre de la fe del beneficiario. Este hecho constante y la analogía de Hch 14,9 nos llevan a optar por la fe del tullido.

<sup>68</sup> Esto ha llevado a numerosos autores a oponer la fe-confianza en el taumaturgo a la fe cristiana en el evangelio, siguiendo a M. Dibelius, *Formgeschichte*, 75-76, y a R. Bultmann, *Trad. syn.*, 271-272. Pero es difícil dar dos sentidos a la fe en el NT. Siempre significa compromiso con Jesús (como enviado de Dios), sean cuales fueren las representaciones teológicas. Cf. W. G. Kümmel, *Glaube* (citado en nota 62), 69; G. Dellings, *Verständnis*, 155-157; R. H. Fuller, *Interpreting*, 42-44; J. Jeremias, *Théologie*, 206.

<sup>69</sup> No hablamos aquí de Lc 17,6, donde varios ven la fe del taumaturgo que obra milagros. Este sentido es posible en sus paralelos (Mt 17,20; 21,21 = Mc 11,22s), que se encuentran en contextos de milagros; lo cual

2. Lucas indica más claramente que Marcos y Mateo el papel de la fe en el *discernimiento del milagro*. Lo hace implícitamente al describir la división de los asistentes ante los milagros de Jesús. Marcos alude a esa división una sola vez, después del exorcismo del poseso de Gerasa (Mc 5,17.18-20). Mateo refiere dos casos de este tipo: después del exorcismo de un endemoniado y después de las curaciones efectuadas por Jesús en el templo<sup>70</sup>. Lucas repite las dos primeras escenas y añade la división del auditorio después de la curación de la mujer encorvada y las diversas reacciones de los diez leprosos curados<sup>71</sup>. En los Hechos opone en detalle las actitudes contrarias de la muchedumbre y del sanedrín después de la curación de un tullido; alude esquemáticamente a una división semejante en Iconio<sup>72</sup>. Esta repartición de los testigos ante el milagro es uno de los aspectos de la división de Israel ante Jesús, que Lucas ha señalado a menudo<sup>73</sup>. Muestra que el milagro no se impone, que debe ser reconocido, aceptado por una decisión personal, la cual es precisamente la fe.

El papel de la fe en el discernimiento del milagro se destaca explícitamente en el relato de la curación de los diez leprosos y, sobre todo, en Lc 17,19, que algunos atribuyen a la redacción de Lucas<sup>74</sup>. Después de un breve relato del milagro (17,12-14), todo el interés se centra en el comportamiento de los beneficiarios: nueve desaparecen, y sólo uno vuelve para agradecerse a Jesús dando gloria a Dios (17,15-19); y sólo a éste dice Jesús: «Tu fe te ha salvado». La salvación de que aquí se trata es mucho más que la curación (cf. Lc 7,50): los otros nueve leprosos también han sido curados, pero no han sabido descubrir el sentido del milagro; sólo el décimo ha sabido ver en su curación el don de Dios en Jesucristo. La fe es lo único que da su sentido al milagro<sup>75</sup>.

no es el caso de Lc 17. Cf. nuestro artículo *La foi des apôtres*: AssS n.º 58 (1974) 70.

<sup>70</sup> Mt 12,22s.24; Mt 21,14s.16.

<sup>71</sup> Lc 13,17ab; 17,15s.17.

<sup>72</sup> Hch 3,10; 4,21 y 4,5-18; 14,4.

<sup>73</sup> Cf. nuestro artículo *Israël dans l'oeuvre de Luc*: RB 75 (1968) 481-525.

<sup>74</sup> R. Bultmann, *Trad. syn.*, 51; los comentarios de F. Hauck y W. Grundmann; R. Pesch, *Taten?*, 121-122, 131; H. D. Betz, *The Cleaning of the ten Lepers*: JBL 9L (1971) 315-316; M. E. Boismard, *Synopse des quatre évangiles* II (París 1972) 301.

<sup>75</sup> Cf. los comentarios de E. Klostermann, K. H. Renstorf, J. N. Geldenhuys, W. Grundmann, así como G. Delling, *Verständnis*, 157-158; J. Roloff, *Kerygma*, 157-158; H. D. Betz, *Cleaning*, 315, 318-319, 326.

3. A diferencia del cuarto Evangelio<sup>76</sup>, los sinópticos no presentan nunca explícitamente la fe como fruto del milagro. En dos relatos<sup>77</sup>, sin embargo, el milagro aparece no como un «argumento» que imponga la fe, sino como un signo que invita al hombre a comprometerse personal y libremente con Jesús.

Por su parte, Lucas concede varias veces un lugar al milagro en la génesis de la fe. Se suele admitir que él refiere el compromiso de los primeros discípulos después de los primeros milagros de Jesús y en el marco de la pesca milagrosa<sup>78</sup> para hacer más verosímil ese compromiso. Esta interpretación es bastante probable. Los Hechos de los Apóstoles muestran habitualmente que la fe nace de la predicación de los misioneros<sup>79</sup>, aun cuando haya milagros en el contexto<sup>80</sup>. Sin embargo, dos relatos de milagro concluyen con la conversión o la fe de los testigos<sup>81</sup>; y Pedro proclama en Pentecostés a «Jesús, acreditado ante vosotros por las obras poderosas, los prodigios y los signos»<sup>82</sup>. Podemos decir que, en estos pasajes, Lucas admite un valor apologético del milagro, pero sólo en el sentido de que éste contribuye a la génesis de la fe, no que la imponga, pues toda la obra de Lucas se opone a la concepción de una fe sin libertad<sup>83</sup>.

<sup>76</sup> Jn 2,11.23; 4,53; 9,38; 11,45; cf. 10,37s; 20,30s.

<sup>77</sup> El beneficiario del milagro decide «estar con Jesús» (Mc 5,18 = Lc 8,38) o seguirle (Mc 10,52 = Lc 18,43); Jesús reprocha a Corozafín y Betsaida el no haberse convertido ante sus obras poderosas (Mt 11,21 = Lc 10,13), lo cual supone que Jesús esperaba de sus obras «frutos de penitencia».

<sup>78</sup> Lc 5,1-11. Así, los comentarios de E. Klostermann, F. Hauck, W. Grundmann, K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (Berlín 1919) 46-48; R. Bultmann, *Trad. syn.*, 438; H. Conzelmann, *Mitte*, 178; R. H. Fuller, *Interpreting*, 84.

<sup>79</sup> Hch 11,21; 13,48; 14,1; 15,7; 17,12.34; 18,8.

<sup>80</sup> Hch 4,4; 8,12s; 13,12; 16,31-34.

<sup>81</sup> Hch 9,35.42. Como los dos relatos son muy diferentes, es posible que el paralelismo de sus conclusiones se deba a la redacción de Lucas, particularmente el v. 42, que es más lucano (cf. J. Roloff, *Kerygma*, 189 nota 287).

<sup>82</sup> Hch 2,22.

<sup>83</sup> R. H. Fuller, *Interpreting*, 44-45; J. Roloff, *Kerygma*, 192, 196 (pero, siguiendo a H. Conzelmann, *Mitte*, 180 nota 3, no concede el mismo valor a los milagros de los apóstoles, que son simplemente ocasión de la predicación e indicio de la acción presente del resucitado: para él, el signo propio de la salvación después de Pascua es el mensaje de la resurrección; cf. páginas 192-200).

## IV. ALGUNOS INTENTOS DE EXPLICACION DEL MILAGRO

Lucas es sin duda uno de los pocos autores del Nuevo Testamento que no tiene origen judío. Según esto, resulta interesante advertir en él ciertos indicios de una concepción del milagro que tiene paralelos en el helenismo, particularmente en Plutarco<sup>84</sup>.

1. Así, por ejemplo, en el papel que Lucas atribuye a la *dýnamis* en los milagros. Sin duda toma el término de Mc 5,30, donde la hemorroísa es curada por una *dýnamis* que sale de Jesús, pero él es el único que generaliza su empleo en una serie de textos en los que designa la fuerza que actúa en Jesús<sup>85</sup> y en sus enviados<sup>86</sup>. En rigor, esto no es una «explicación» del milagro, sino un intento de formular su proceso, a la manera de la *virtus* de los escolásticos. Tal intento de expresión parece más griego que semita.

2. En el mismo sentido apunta un ligero retoque de Lucas en el discurso escatológico. Después de aludir a los signos en el sol, la luna y las estrellas, que anuncian la venida del Hijo del hombre, dice que «las fuerzas de los cielos serán sacudidas», pero este rasgo no tiene la misma función en él que en Mc 13,25 o Mt 24,29, para quienes designa una catástrofe suplementaria después de las otras; para Lucas, que lo introduce por «en efecto» (*gar*), este rasgo explica los signos que preceden<sup>87</sup>. Como los milagros del párrafo anterior, los prodigios son producidos por unas «fuerzas».

3. También es significativo que, en el relato de la muerte de Jesús, Lucas añada a la mención de las tres horas de tinieblas

sobre toda la tierra esta explicación: «al eclipsarse el sol»<sup>88</sup>. Seguramente ve en esas tinieblas un signo milagroso. El debe saber que un eclipse de sol es imposible con luna llena, pero está interesado en proponer un mecanismo físico del milagro. Es lo mismo que observamos en Plutarco, quien ve en los eclipses fenómenos naturales<sup>89</sup>, pero admite a la vez que pueden ser signos<sup>90</sup>.

En Lucas, esto no son más que intentos. Los comentaristas judeohelenistas llevan más lejos que él la explicación «física» de los milagros veterotestamentarios<sup>91</sup>. Pero el principio es el mismo: aunque los milagros son signos divinos, no son «excepciones a las leyes de la naturaleza», se producen *kata phýsin*. ¿No tenemos aquí una pista interesante para la reflexión moderna sobre el milagro?

## V. FUNCION DEL MILAGRO

Para definir la función que Lucas concede al milagro, basta señalar los datos que ofrece su vocabulario, así como la manera en que presenta el funcionamiento concreto del milagro, su significación y sus límites.

<sup>84</sup> 23,44s (≠ Mt 27,45 y Mc 15,33). La traducción aquí propuesta es resultado de dos opciones que nos parecen fundadas:

— En el plano de la *crítica textual*, sigue a varios manuscritos alejandrinos de valor frente a la mayoría de manuscritos, que dicen: «y el sol se oscureció». Esta última lectura parece haber sido introducida *a posteriori*, como *lectio facilior*, para paliar la objeción de quienes sabían que es imposible un eclipse en Pascua, pues ésta coincide con la luna llena; cf. Julio Africano, *Chronographia* 18 (PG 10, 89-90) y Orígenes, *In Mt* 134 (PG 13, 1781-1784).

— En el plano de la *traducción*, varios modernos traducen *ekléipein* en el sentido lato de «desaparecer». Así evitan toda explicación sobre la causa de las tinieblas. Pero, cuando se trata del sol, este verbo significa normalmente «eclipsarse» (cf. los textos de Plutarco y de Filón indicados en la nota siguiente). Lucas parece haberlo elegido intencionadamente, como vamos a decir.

<sup>85</sup> Plutarco, *Pericles* 35, 2; Pablo Emilio 17, 7-12; Nicías 23, 1-4.

<sup>86</sup> *Pelópidas* 31, 3s. Filón sugiere también, entre otras explicaciones de la plaga de las tinieblas sobre Egipto, la posibilidad de un eclipse de sol (*Vida de Moisés* I, 123).

<sup>87</sup> Cf. los textos de Sab 16,15-21 y 19,19-21; Filón, *Vida de Moisés* I, 96-97.114s.165.176.185.202.209.211; Josefo, *Ant.* III, 25; V, 16-17; IX, 37; X, 21. También los estudios de J. P. M. Sweet, *Wisdom*, 115-126; G. Dellling, *Wunder-Alegorie-Mythus bei Philo von Alexandria* (1957), en *Studien*, 78-85 y sobre todo 90-97; G. MacRae, *Josephus*, 128, 141-142.

<sup>84</sup> Cf. G. Dellling, *Beurteilung*, 69-71; B. S. Mackay, *Plutarch*, 95-111.

<sup>85</sup> Lc 4,36; 5,17; 6,19; Hch 10,38.

<sup>86</sup> Lc 9,1; Hch 3,12; 4,7; 6,8. Se ha sostenido con frecuencia que Lucas atribuye los milagros a la acción del Espíritu, apoyándose sobre todo en Lc 4,14; cf. los comentarios sobre este pasaje y C. K. Barrett, *The Holy Spirit in the Gospel Tradition* (Londres 1947) 76-77; H. Conzelmann, *Mitte*, 170-171. Pero Lc 4,14 no habla de milagros, y Lucas atribuye más bien al Espíritu la inspiración del mensaje de los profetas (Lc 1,15.41.67; 2,25; Hch 1,16; 4,25), de Jesús (Lc 4,18) y de los testigos de Jesús (Lc 12,12; Hch 2,4.14...; 4,8; 5,32; 7,55; cf. 5,3,9; 15,28). Cf. E. Schweizer, *Pneuma*, en TWNT 6 (1956) 405-407 (= *Esprit*, Ginebra 1971, 148-152).

<sup>87</sup> Lc 21,26. Cf. el comentario de W. Grundmann, así como J. Zmijewski, *Die Eschatologiereden des Lukas-Evangeliums* (Bonn 1972) 229, 243-244; R. Geiger, *Die lukanischen Endzeitreden* (Bern-Francfort 1973) 219.

1. Vocabulario lucano del milagro auténtico <sup>92</sup>

a) En el conjunto Lc-Hch, Lucas emplea, como Mateo y Marcos, el sustantivo *dýnamis* («obras poderosas») <sup>93</sup> y el verbo *sózein* («salvar») <sup>94</sup>. Ya se ha indicado que utiliza sobre todo *dýnamis* en singular para designar el poder milagroso de Jesús o de sus enviados. En cuanto a *sózein*, tiende a emplearlo, a diferencia de Mateo y de Marcos, para designar la salvación total del hombre, conseguida desde ahora por la fe <sup>95</sup> y la conversión <sup>96</sup>, ante la acción de la palabra o del mismo Señor <sup>97</sup>.

b) En el tercer evangelio encontramos:

— *Parádoxa* (Lc 5,26) es una designación de «hechos extraordinarios» entre los historiadores griegos, aplicada por el libro de la Sabiduría a las plagas de Egipto (16,17) y al paso del Mar Rojo (19,5), utilizada también por Filón y Josefo <sup>98</sup>.

— *Ta éndoxa* (Lc 13,17) es un término peculiar de los LXX para designar «los prodigios que manifiestan la gloria de Dios» <sup>99</sup>. Podemos ver en él uno de los numerosos «septuagintismos» de Lucas.

c) En los Hechos hallamos:

— *Euergesía* (Hch 4,9) y *euergeteín* (10,38), usuales en el vocabulario religioso helenístico para expresar la «acción bienhechora» de los dioses salvadores, se aplican unas quince veces a

<sup>92</sup> No consideramos aquí el empleo de *seméion* en Lc 11,16.29 (milagro exigido por los incrédulos) y 23,8 (prodigio esperado por Herodes) ni sus empleos apocalípticos en Lc 21,7.11.25.

<sup>93</sup> Sólo 2 veces en Lc (10,13; 19,37) y 3 en Hch (2,22; 8,13; 19,11) frente a 7 en Mt (7,22; 11,20.21.23; 13,54.58; 14,2) y 4 en Mc (6,5.14 en plural; 6,2; 2,39 en singular). Sobre este término, cf. W. Grundmann, *Dynamis*, en TWNT 2 (1935) 286-318; H. Conzelmann, *Mitte*, 168-171; A. George, *Paroles de Jésus*, 295-296.

<sup>94</sup> En el sentido de «curar» o «resucitar»: 6 veces en Lc (6,9; 8,36.48.50; 18,42, más *diasózein* en 7,3) y 2 veces en Hch (4,9; 14,9) frente a 3 en Mt (9,21.22; *diasózein*: 14,36) y 6 en Mc (3,4; 5,23.28.34; 6,56; 10,52). Sobre este término, cf. W. C. van Unnik, *L'emploi de sozein et ses dérivés dans les évangiles synoptiques*, en *La formation des évangiles* (Brujas 1957) 178-194; W. Foerster-G. Fohrer, *Sozo*, en TWNT 7 (1964) 966-1024 (= *Salut*, Ginebra 1973). Sobre el empleo en Lc, cf. G. Voss, *Die Christologie der lukanischen Schriften* (París-Brujas 1965) 45-47.

<sup>95</sup> Lc 7,50; 8,12; 17,19; Hch 16,31.

<sup>96</sup> Cf. Lc 19,10; Hch 2,40.

<sup>97</sup> Hch 11,14 y Hch 2,47; 4,12; 15,11.

<sup>98</sup> Polibio, *Historia* III, 47, 6; Plutarco, *Camilo* 6, 3; Filón, *Vida de Moisés* I, 143.203.212; II, 213; Josefo, *Ant.* III, 30.38; IX, 60; X, 214.

<sup>99</sup> Ex 34,10; Job 5,5; 9,10; Is 12,14; 48,9; 64,2.

Dios en los LXX, seis de ellas a propósito de las maravillas del Exodo <sup>100</sup>.

— *Seméion* («signo»), que no es aplicado por ningún sinóptico a los milagros de Jesús, a no ser de manera peyorativa <sup>101</sup>, aparece con frecuencia en los Hechos: una vez en singular (Hch 4,16) y doce en plural, precedido <sup>102</sup> o seguido <sup>103</sup> de *térata* («prodigios») para designar los milagros operados por Jesús, los apóstoles o Moisés.

d) Así, pues, el vocabulario del milagro en los Hechos parece bastante diferente del empleado en el tercer evangelio, sin duda porque en el primer caso Lucas depende menos de la tradición sinóptica (cf. el empleo que hace en sus dos libros de *dýnamis*, *euerger...*, *seméion*, *sózein*, *téras*). Entre todos estos términos, unos subrayan el carácter sorprendente del milagro (*parádoxon*, *téras*), pero la mayoría indican su carácter «significativo» (*dýnamis*, *éndoxa*, *euerger...*, *seméion*, *sózein*).

## 2. Funcionamiento concreto del milagro

Como sugiere el vocabulario, el milagro presenta un aspecto sorprendente: llama la atención de los espectadores; pero, sobre todo, tiene un sentido. ¿Cómo descubrir éste? Nos lo indica un rasgo constante en el esquema lucano de los relatos: Jesús realiza sus milagros en el marco de su enseñanza <sup>104</sup>; los misioneros, en el curso de su predicación <sup>105</sup>. Es claro que para Lucas el signo «funciona» en el contexto de la palabra que permite interpretarlo.

<sup>100</sup> Sal 78,11; Sab 11,5.13; 16,2.11.24. Cf. G. Bertram, *Euergeteo*, en TWNT 2 (1935) 651-653; G. Voss, *Christologie*, 46-47.

<sup>101</sup> Lc 11,16.29.30 par. El término, que en Polibio y Plutarco indica prodigios significativos, tiene a menudo el mismo sentido en los LXX; cf. K. H. Rengstorff, *Semeion*, en TWNT 7 (1961) 199-260.

<sup>102</sup> *Térata kai seméia*: Hch 2,19.22.43; 6,8; 7,36. Sobre *téras*, cf. R. Bloch, *Les prodiges dans l'Antiquité classique* (París 1963) 15-18; K. H. Rengstorff, *Téras*, en TWNT 8 (1966) 113-127.

<sup>103</sup> *Seméia kai térata*: Hch 4,30; 5,12; 14,3; 15,12. Sobre este binomio, cf. K. H. Rengstorff, *Semeion*, 239-241. La diferencia entre esta fórmula y la precedente no parece obedecer a una diferencia de sentido o de fuente, sino que debe atribuirse más bien a la preocupación de Lucas por variar las expresiones. La segunda fórmula, documentada en Polibio (III, 112, 18; cf. Plutarco, *Alejandro* 75), aparece unas treinta veces en los LXX, dieciocho de ellas en relación con las maravillas del Exodo (Ex 7,3; 11,9s; Dt 4,34; 6,22; 7,19; 11,3; 26,8; 29,3; 34,11...).

<sup>104</sup> Cf. *supra*, 243.

<sup>105</sup> Cf. *supra*, 248-249.

Lucas señala varias veces que los hombres se dividen ante el signo. Este no opera, pues, necesariamente, sino que debe ser discernido, acogido por la fe<sup>106</sup> y, por tanto, libremente. El hecho es normal, pues el milagro constituye un acto de Dios, de la libertad suprema.

Por la misma razón, el milagro puede ser únicamente aceptado, nunca exigido. Ya el Antiguo Testamento proclamaba que no se puede «tentar» a Dios, exigir prodigios de él<sup>107</sup>. Jesús repitió esta lección<sup>108</sup>. Lucas le añade SLc 4,23-27 y 23,8s.

### 3. Significación del milagro

Lucas revela por su vocabulario que, al igual que Mateo y Marcos, ve en el milagro una manifestación del poder divino y una obra de salvación; los términos propios de Lucas lo presentan como un beneficio y una epifanía de la gloria.

Como en Mateo, varias sentencias de Jesús definen el milagro en Lucas como un signo del advenimiento del reino de Dios<sup>109</sup> y del cumplimiento de las profecías<sup>110</sup>.

Lucas, que insiste en el carácter demoníaco de las enfermedades<sup>111</sup>, destaca a menudo en el milagro la victoria de Jesús sobre Satán y, con ella, la liberación del hombre<sup>112</sup>.

En la predicación de Pedro, Hch 2,22 ve en los milagros de Jesús la garantía divina de su misión.

Lucas es el único que presenta los milagros de que se benefician los misioneros<sup>113</sup>. Hemos visto que estos milagros no tienen por función glorificar a los enviados de Jesús ni librarlos de la suerte de su Maestro. Su objetivo es asegurar la difusión del evangelio.

Lucas es también el único que narra milagros de castigo, como los que aparecen en el helenismo<sup>114</sup> y especialmente en el Antiguo

<sup>106</sup> Cf. *supra*, 248-249.

<sup>107</sup> Ex 17,2.7; Nm 14,22; Dt 6,16; 9,22; Jdt 8,12; Sal 78,18.41.56; 95,8s; 106,14...

<sup>108</sup> Lc 4,12 par.; Mc 8,11s par.; 15,30.32 par.

<sup>109</sup> Mt 10,7s y 12,28 = Lc 10,9 y 11,20.

<sup>110</sup> Mt 11,4s = Lc 7,22s.

<sup>111</sup> Cf. *supra*, 241-242.

<sup>112</sup> SLc 10,18; 11,21s; 13,16; Hch 10,38.

<sup>113</sup> Cf. *supra*, 245-247.

<sup>114</sup> Cf. Herodoto, *Historia* IV, 205; Plutarco, *De Iside et Osiride* 16; *De sera numinis vindicta* 8; 10; *De genio Socratis* 5; 11.

Testamento<sup>115</sup>. De hecho, esos signos están siempre al servicio de la obra de la salvación. Zacarías exigía un signo para aceptar el mensaje de Gabriel: lo recibe en su mutismo temporal<sup>116</sup>. Ananías y Safira, como Herodes Agripa, perjudican a la Iglesia, y su muerte es muestra del apoyo vigilante que Dios le concede<sup>117</sup>. El mago Elimas se opone a la predicación del evangelio, y queda ciego por algún tiempo<sup>118</sup>.

### 4. Límites del milagro

Lucas, que recoge tantos relatos de milagro, no ve en ellos el valor supremo. Lo demuestra en especial al evocar ciertas frases de Jesús sobre los milagros.

Lc 10,13 = Mt 11,20-23 refiere el lamento de Jesús sobre las ciudades que no se convirtieron ante sus obras poderosas. Por tanto, hay milagros que no consiguen su efecto, y Lucas parece tenerlo presente en los discursos en que Pedro opone los milagros de Jesús a su asesinato por Israel<sup>119</sup>. Seguramente no ve en el milagro un «argumento» decisivo.

Sólo Lucas proclama al final de la parábola de Lázaro y del rico que, para lograr la conversión de los pecadores, el mensaje de Moisés y de los profetas es más convincente que la resurrección de un muerto (SLc 16,31). El lugar en que sitúa esta afirmación, en el punto culminante de la parábola, indica la importancia que le concede. Hay, pues, una jerarquía entre los signos, y los milagros están subordinados a la palabra.

Cuando los setenta y dos discípulos se muestran entusiasmados por el éxito de sus exorcismos, Jesús les dice: «No os alegréis de que los espíritus se os sometan. Alegraos de que vuestros nombres están escritos en los cielos» (SLc 10,20). El valor supremo no es el milagro, sino la salvación<sup>120</sup>. Esto es también lo que sugiere el empleo del verbo *sózein*<sup>121</sup> por Lucas: lo utiliza en ocasio-

<sup>115</sup> La ruina de Sodoma (Gn 19), las plagas de Egipto (Ex 7,14-12,30), Nadeb y Abihú fulminados (Lv 10,1-3), María cubierta de lepra (Nm 12,9s), la muerte de Uzzá (2 Sm 6,7), Jeroboán paralizado (1 Re 13,4), los soldados fulminados (2 Re 1,10.12), Ozías cubierto de lepra (2 Cr 26,16-20)...

<sup>116</sup> Lc 1,20.

<sup>117</sup> Hch 5,1-11; 12,23.

<sup>118</sup> Hch 13,1-9.

<sup>119</sup> Hch 2,22s; 10,38s.

<sup>120</sup> Cf. Mt 7,22s.

<sup>121</sup> Cf. *supra*, 254.

nes, como Mateo y Marcos, para designar las curaciones, pero lo utiliza también, sobre todo en los Hechos, para designar la salvación total del hombre. Lo cual significa que el milagro es simplemente el signo de la salvación: libera y regenera al hombre, pero sólo en su cuerpo y por un tiempo.

Si el pensamiento de Lucas, como se reconoce comúnmente, está centrado en el tema de la historia de la salvación, será en el marco de esta historia donde debamos intentar reunir los resultados del presente estudio. Lucas es el único evangelista que evoca explícitamente los milagros de los profetas del Antiguo Testamento y que presenta, después de los milagros de Jesús, los de la Iglesia naciente. Su tipología y sus esquemas señalan la constancia del milagro a lo largo de toda la historia de la salvación.

Desde los profetas hasta Jesús y los portadores del evangelio, el milagro está al servicio de la palabra. Anuncia la salvación. Invita a la decisión de la fe. No preserva nunca al taumaturgo de la persecución ni de la prueba.

El milagro no es la salvación. Los profetas se limitan a anunciar esta misma salvación; y si Jesús y sus enviados aportan desde el tiempo presente una salvación a los creyentes, ésta es para Lucas una regeneración más profunda que una curación e incluso que una resurrección corporal. Y la salvación presente no es en sí más que una anticipación de la reunión del pueblo de Dios al término de la historia. El milagro no puede ser otra cosa que el signo de ese cumplimiento, porque es individual, corporal, temporal, mientras que la salvación escatológica es para los hombres comunitaria, total, eterna. Con respecto a esta salvación definitiva, el milagro es simplemente su anuncio y su lejana prefiguración.

## CAPITULO XII

### LOS MILAGROS DE JESUS SEGUN JUAN

por XAVIER LÉON-DUFOUR

El Evangelio de Juan corona la tradición evangélica. Tanto en los relatos de milagro como en los demás aspectos de la vida de Jesús, traspone los datos de los sinópticos de acuerdo con una perspectiva englobante que los unifica y valoriza. ¿Cómo descubrir lo característico de esta obra? <sup>1</sup>

En los cuatro evangelios no es posible suprimir los relatos de milagro, porque forman parte de la estructura misma del género «evangelio». Sin embargo, hay que precisar de entrada que, si bien una comparación de Juan con los demás en conjunto puede permitir algunas conclusiones en punto a vocabulario y estadísticas, no es válida por lo que se refiere a la «significación» de los relatos de milagro o a su «función» en cada evangelio. Las perspectivas

<sup>1</sup> Entre los numerosos estudios relativos a nuestro tema, cf. L. Cerfaux, *Les miracles, signes messianiques de Jésus et oeuvres de Dieu selon l'Évangile de saint Jean* (1954), en *Recueil L. Cerfaux II* (Gembloux 1954) 41-50; C. H. Dodd: *Historical Tradition in the four Gospels* (Londres 1963; trad. española: *La tradición histórica en el cuarto Evangelio*, Madrid, Cristiandad, 1978); D. Mollat, *Le semeion johannique*, en *Sacra Pagina* (Lovaina 1959) 209-218; R. Formesyn, *Le semeion johannique et le semeion hellénistique*: ETL 38 (1962) 856-894; P. Riga, *Signs of Glory. The Use of «Semeion» in St. John's Gospel*: «Interpretation» 17 (1963) 402-424; R. E. Brown, *The Gospel according to John* (Nueva York 1966; trad. española, Madrid, Cristiandad, 1979) 525-532; L. Erdozain, *La función del signo en la fe según el cuarto evangelio* (Roma 1968); J. Becker, *Wunder und Christologie. Zum literarkritischen und christologischen Problem der Wunder im Johannesevangelium*: NTS 16 (1969-70) 130-148; S. Hofbeck, *Semeion. Der Begriff des Zeichens im Johannesevangelium unter Berücksichtigung seiner Vorgeschichte* (Münsterschwarzach 1966, 1970); W. Nicol, *The Semeia in the Fourth Gospel* (Leiden 1972); R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium I* (Friburgo de Br. 1965) 344-356; III (1975) 400-402; E. Lohse, *Miracles in the Fourth Gospel, in What about the New Testament?* (Hom. C. Evans; Londres 1975) 64-75; X. Léon-Dufour, *Autour du semeion johannique*, en *Hom. H. Schürmann* (1977).

de Mateo, Marcos y Lucas son demasiado diferentes para poder nivelarlas bajo la denominación global de «evangelios sinópticos». Esto invita a ir más allá de las recensiones actuales, hasta una tradición común a las mismas. En el capítulo siguiente intentaré precisar cuál es la estructura del relato de milagro en el Nuevo Testamento. Ahora, por anticipación, me apoyaré en esos resultados. Pero antes conviene comparar los datos textuales de los diversos evangelios.

## I. JUAN Y LOS SINOPTICOS

Los relatos de milagro presentan en los cuatro evangelios numerosas semejanzas y numerosas diferencias. Las diferencias son claras. Mientras los tres sinópticos narran en común catorce milagros, y cada uno por su parte otros más, Juan relata únicamente siete episodios, todos elegidos, dice él, para fundamentar y consolidar la fe del lector (20,30s). En vez de entretenerse en describir las reacciones de la gente, las intervenciones de los intercesores o el entusiasmo de las multitudes, Juan prefiere comentar por medio de discursos las acciones milagrosas de Jesús y precisar así el sentido de los acontecimientos. Por el contrario, no creo que refiera los milagros con más discreción que los sinópticos ni que evite sistemáticamente ciertos rasgos frecuentes en los relatos helenísticos, como la mención de la saliva para la curación del ciego de nacimiento.

El vocabulario utilizado para designar los milagros no es idéntico. En los sinópticos son «obras poderosas» (*dynámeis*) que manifiestan unas veces la victoria de Jesús sobre Satán, como lo demuestran las expulsiones de demonios mediante exorcismos, y otras, más en general, la irrupción del reino de Dios en el tiempo presente, como lo indican las liberaciones de la enfermedad o de la muerte, así como los actos de salvamento a los dones concedidos en la dificultad. Por su parte, Juan no habla de obras poderosas; prefiere designar los milagros de Jesús con dos términos muy poco usados en los sinópticos: «signos» (*seméia*) u «obras» (*érge*). Esta preferencia corresponde a otra opción de Juan: en vez de «reino de Dios», dice «vida eterna» o también «gloria de Jesús».

Sin embargo, los milagros joánicos son de la misma especie que los de los sinópticos. Tres son análogos por el contenido: la

curación del hijo del oficial real (que recuerda la del siervo del centurión de Cafarnaún), la multiplicación de los panes, Jesús caminando sobre el mar. Otros tres son de la misma naturaleza: la curación de un paralítico (5,1,15), la curación de un ciego (9), la reanimación de un muerto (11). Sólo el episodio de la conversión del agua en vino en Caná carece de equivalente en la tradición sinóptica. Aunque no se narra ningún exorcismo, todos los demás tipos de milagros aparecen equivalentemente en Juan, de modo que el sentido que debemos darles depende en definitiva de una visión de conjunto sobre el papel de la persona de Jesús, que ocupa el lugar atribuido al reino de Dios en los sinópticos.

Resulta inútil proseguir esta comparación, ya que, como hemos dicho antes, sería reducir a Mateo, Marcos y Lucas a un ilusorio denominador común. Por tanto, debemos remontarnos a la estructura de los relatos de milagro.

## II. JUAN Y LA ESTRUCTURA DE LOS RELATOS DE MILAGRO

Como intento demostrar en el capítulo siguiente<sup>2</sup>, los datos neotestamentarios unidos a los de los relatos helenísticos permiten precisar en qué consiste la estructura que organiza el relato de milagro. La acción se va a desarrollar en torno a la noción de límite: primero se choca con un obstáculo aparentemente insuperable, luego se triunfa sobre él mediante el milagro. El límite que se impone al principio se supera después. Esta estructura dinámica está abierta a transformaciones ulteriores, provocadas por el curso de la transmisión y por las circunstancias de la redacción. Y también Juan hace funcionar esta estructura.

### 1. Se impone un límite

Esto es lo que Juan se complace en subrayar a su manera y a menudo con más claridad que los sinópticos.

Se presenta el obstáculo: la gente de la boda se queda sin vino, pero hay agua en abundancia<sup>3</sup>; el hijo del oficial se muere y se halla lejos de Caná, en Cafarnaún; el paralítico no tiene a nadie que le meta en la piscina maravillosa; doscientos denarios no bastarían para dar de comer a la multitud, ¿y qué hacer con

<sup>2</sup> Cf. *infra*, 279-301.

<sup>3</sup> Las referencias exactas al evangelio aparecen en el cuadro de las páginas 360-363.

cinco panes y dos peces? El mar está agitado, el joven es ciego de nacimiento, Lázaro lleva muerto cuatro días. Evidentemente se impone un mal del que no suele ser posible escapar.

Frente a ese obstáculo, el desdichado se limita a manifestar, como quien enuncia un hecho, su deplorable situación: a diferencia de los sinópticos, no hay gritos de súplica, ni prosternaciones, ni peticiones explícitas. Si por ventura se formula una petición, el peticionario se ve rechazado. Así, la madre de Jesús escucha estas palabras: «Mujer, ¿qué tengo yo que ver con eso?»; la fe del oficial real, a diferencia de la del centurión de Cafarnaún, es objeto de una dura reprensión por parte de Jesús; en vez de acudir inmediatamente a la cabecera de su amigo enfermo, Jesús permanece dos días lejos de él. Al obstáculo se añade así una dificultad suplementaria: la aparente negativa del taumaturgo a intervenir.

El peso del límite se revela, por último, en el mismo taumaturgo, que, ante Lázaro muerto y la muchedumbre llorosa, tiembla y se turba. Si en el cuarto Evangelio no hay demonios que exorcizar ni dificultades de que Cristo parezca burlarse, está el obstáculo supremo de la muerte.

Frente a ese límite que se impone, Juan recalca a su manera la iniciativa absoluta de Jesús. Eso es lo que justifica las aparentes negativas del taumaturgo: no se puede obligar al Verbo de Dios. Este detalle, apenas presente en los sinópticos, es esencial en el relato joánico. Jesús «ve» al paralítico desvalido, «ve» a la muchedumbre hambrienta en el desierto, «ve» al ciego de nacimiento. La escena queda así transfigurada. Ahí está un miserable con su esperanza secreta, pero es Jesús quien toma la iniciativa. Todo sucede como antaño, cuando Dios declaraba frente a su pueblo esclavo en Egipto: «He visto la miseria de mi pueblo» (Ex 3,7). Se comprende que Jesús no aluda a la fe en su poder milagroso (Mt 9,28), sino únicamente en su palabra, es decir, en su propia persona presente, reino de Dios personificado. Se comprende, en fin, que la fe consista en reconocer la gloria de Dios en Jesús.

Este último punto nos lleva al otro panel del díptico que constituye la estructura del relato neotestamentario de milagro.

## 2. *El límite es superado*

Juan no subraya, y tampoco los sinópticos, la realización del milagro como tal. No le interesa el cómo, porque la atención no

debe centrarse en el prodigio. Sólo se indica el resultado, y a veces como de paso: el agua se convierte en vino, cesa la fiebre, el paralítico lleva su camilla, el pan y los peces se reparten a discreción, el ciego ve.

Por el contrario, el efecto del milagro recibe un relieve mayor que en los sinópticos. Lo notable no es tanto el hecho de llevar una camilla, sino una especie de segunda escena, como si el relato tuviera «dos episodios». El agua no sólo se ha convertido en vino, sino que es un vino mejor que el primero, según un testigo calificable de «objetivo», el maestresala (Jn 2,10); la fiebre ha abandonado al niño, como han comprobado los servidores que vienen al encuentro del oficial, pero el hecho sucedió precisamente en el momento en que Jesús lo dijo (4,52); la muchedumbre come pan hasta saciarse, lo significativo son las sobras, recogidas por orden expresa de Jesús (6,12s; cf. 6,27); Lázaro vuelve a la vida, pero para salir del sepulcro con los pies y las manos atados (11,44). ¿A qué viene ese segundo hecho extraordinario sino a marcar la sobreabundancia inagotable de la acción divina?

Mientras los sinópticos callan sobre el origen último del milagro, que de hecho hunde sus raíces en el misterio de Dios, Juan se atreve a abrir los ojos del lector. Para él, Jesús es «la Palabra de Dios hecha carne», de modo que el poder divino se manifiesta no sólo a partir de esta Palabra, sino *en* la Palabra misma. El milagro no es simplemente una consecuencia del poder comunicado por Dios a Jesús: es la expresión propia de la Palabra que es Jesús. Por eso la fe no apunta al hecho que se va a producir, sino que surge ante el hecho producido que da cuerpo a la Palabra. Eso es lo que se subraya con complacencia: «El padre comprobó que era la misma hora en que le había dicho Jesús: 'Tu hijo vive'; desde entonces creyó» (4,53) con una fe que antes sólo se había iniciado (4,50). De ahí que también Jesús insista para transformar la fe de la hermana de Lázaro (11,26.40).

En los sinópticos, los relatos suelen terminar con una nota de admiración o con una aclamación y una referencia a la fama que se extiende. En Juan no hay nada de eso. La aclamación de las multitudes galileas no tiene otra misión que reflejar su equívoco sobre el sentido de la persona de Jesús: le toman por un «profeta» y quieren hacerle rey (6,14s). El objetivo último del hecho milagroso es la gloria de Dios manifestada en Jesús.

### 3. Estructura joánica del relato de milagro

Juan mantiene los elementos estructurales que vemos en cualquier relato neotestamentario de milagro: ante un obstáculo, el taumaturgo y el desdichado, unidos con una determinada relación. Lo que acabamos de decir basta para mostrar que Juan no teme detallar el obstáculo y la situación de miseria. Debemos incluso señalar que los relatos de milagro son en Juan la única ocasión de presentar retazos de la vida concreta: en el cuarto evangelio, Jesús no defiende a sus discípulos cuando no ayunan o cuando desgranar espigas en un campo, no acaricia a los niños, no declara su afecto por el joven rico que ha practicado perfectamente la ley, no se fija en la pobre viuda que da lo que le es necesario. Si Jesús manifiesta reacciones afectivas es únicamente en el curso de los relatos de milagro. He ahí una razón más para decir que estos relatos reflejan un aspecto fundamental del Verbo de Dios encarnado, de modo que no pueden ser suprimidos de la tradición evangélica.

La presencia de la fe en los relatos joánicos de milagro suele ser sorprendente: sólo en dos relatos aparece mencionada expresamente y como requisito previo al milagro. El oficial real debe pasar de la fe en un taumaturgo omnipotente a la fe en la palabra de Jesús (4,47.50); Marta, la hermana de Lázaro, es invitada a creer que el mismo Jesús es la resurrección y la vida (11,25). En otras ocasiones, la fe no es condición, sino consecuencia del milagro y se convierte en reconocimiento de la gloria de Jesús.

Este dato es perfectamente explicable cuando se sitúa en una comprensión de la estructura del relato de milagro<sup>4</sup>. Entre el taumaturgo y el desdichado se crea una relación, la cual puede expresarse desde el punto de vista del desdichado, y es la «fe», o desde el punto de vista del taumaturgo, y es la iniciativa de éste. En los relatos de curación, la fe es un requisito; en los demás, si aparece, es como consecuencia: cede su puesto a la iniciativa de Jesús.

Así, los dos relatos mencionados (oficial real y Lázaro) son los únicos relatos de curación propiamente dichos. Caná y la multiplicación de los panes son milagros de donación, el de Jesús caminando sobre las aguas se encuadra entre los milagros de salvamento, el paralítico y el ciego de nacimiento son milagros de legitimación<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Cf. *infra*, 288-291.

<sup>5</sup> Sobre las distintas categorías de milagros, cf. *infra*, 292-300.

Por tanto, si hay una característica joánica de la fe, es la que aparece en la fe como consecuencia del milagro. Esto permite matizar la famosa oposición que se suele establecer entre «ver» y «creer». Indudablemente no basta ver prodigios para acceder a la verdadera fe en la palabra de Jesús; pero el ver es la plataforma normal del creer, es esencial a la existencia cristiana, aun cuando siempre deba desarrollarse en un creer en la Palabra viva<sup>6</sup>.

Más que el obstáculo y el desdichado, más que la fe, es el taumaturgo quien adquiere relieve en Juan: constituye el punto de cohesión del relato de milagro. La iniciativa absoluta de Jesús, su palabra todopoderosa, la convergencia del relato en la gloria que se manifiesta en su acto son otros tantos rasgos que confieren un lugar sin igual al taumaturgo. Es verdad que éste ocupaba ya en los sinópticos el puesto central, pero la fe se refería al hombre Jesús, capaz de recibir de Dios el poder necesario; permanecía centrada en el acontecimiento esperado. Con Juan, el objetivo único es la persona de Jesús, pues la gloria de Dios le concierne tanto como Dios mismo.

### III. LOS SIGNOS Y LAS OBRAS DE JESUS

La conclusión que acabamos de sacar tras un examen de la estructura del relato de milagro está pidiendo una verificación en el plano del vocabulario específicamente joánico. Mientras la tradición sinóptica da a los milagros de Jesús el nombre de «obras poderosas» (*dynaméis*)<sup>7</sup>, Juan utiliza dos términos, también bíblicos, para designar las acciones milagrosas de Jesús: signos y obras.

#### 1. Los signos

La palabra *seméion* designa ante todo un hecho concreto: los dos milagros realizados en Caná (2,11; 4,54), la multiplicación de los panes (6,14), la reanimación de Lázaro (12,18); pero sirve también para decir que Juan el Precursor no hizo ningún signo (10,41). Empleada en plural, designa de manera global los mila-

<sup>6</sup> Cf. *infra*, 272-274.

<sup>7</sup> Cf. X. Léon-Dufour, *supra*, 31-32; P. Lamarche, 208; A. George, 254.

gros efectuados por Jesús, una vez en labios del mismo Jesús (6,26), cuatro veces en labios de los judíos<sup>8</sup>, otras cuatro en la pluma del evangelista<sup>9</sup>. La palabra se emplea, por último, en el sentido clásico de hecho demostrativo, como en los sinópticos<sup>10</sup> o en los Hechos, unida a la palabra «prodigio» (*seméia kai té-rata*)<sup>11</sup>.

El empleo peyorativo, que Juan conoce al igual que los sinópticos, indica por oposición el sentido reprochable, el de prodigio demostrativo. Muy próximo a este sentido es el de los pasajes en que la palabra va seguida de una crítica explícita por parte de Jesús (6,26) o del evangelista (2,23-25): los judíos que se quedan en los signos operados por Jesús no están en marcha hacia la verdadera fe en él, el Hijo del Padre; por ejemplo, los sumos sacerdotes y los fariseos, decididos a prender a Jesús (11,47). En otros casos se trata de judíos que están en camino hacia la fe plena, pero que no parecen llegar a ella; tal es el caso de Nicodemo, de los judíos de Jerusalén, del ciego de nacimiento curado<sup>12</sup>. En fin, la misma palabra puede ser tomada en sentido positivo por el evangelista cuando resume la obra de Jesús diciendo que gracias a ella es posible llegar a la fe (20,30s).

¿Podemos decir que la palabra «signo» está reservada para designar los milagros? ¿Hay signos no milagrosos en Juan? Algunos autores, como C. H. Dodd<sup>13</sup>, consideran la purificación del templo como un signo; de todos modos, los judíos no interpretaron el episodio de esa manera (2,18). La elevación de la serpiente en el desierto era sin duda, según Nm 21,9, un *seméion* para los que la miraban y conseguían por ella la salvación; pero Juan no presenta la cruz como un signo. Con R. Schnackenburg y R. E. Brown<sup>14</sup>, pienso que ni la cruz ni la resurrección de Jesús son *seméia*; indudablemente el binomio muerte/resurrección (es decir, la exaltación) es el fundamento último de los se-

<sup>8</sup> Jn 32; 7,31; 9,16; 11,47.

<sup>9</sup> Jn 2,23; 6,2; 12,37; 20,30.

<sup>10</sup> Jn 2,18; 6,30; cf. Mt 12,38s; 16,14; Lc 13,8; 1 Cor 1,22. El sustantivo no se explica por el uso del verbo *semáinein*, «significar»; por ejemplo, cómo deben morir Juan y Pedro (12,33; 21,19).

<sup>11</sup> *Seméia kai té-rata*: 4,48; Hch 2,22.43; 6,8; Rom 15,19; 2 Cor 12,12; cf. A. George, *supra*, 255.

<sup>12</sup> Jn 3,2; 7,31; 9,16.

<sup>13</sup> Y R. E. Brown, *John*, 528.

<sup>14</sup> A pesar de C. K. Barrett, *John* (Londres 1956) 65; con R. E. Brown, *John*, 1059, y R. Schnackenburg, *Johannes* III, 402.

*méia*, pero no indica un fenómeno extraordinario ni se refiere solamente a la vida terrena de Jesús de Nazaret. ¿Son *seméia* las apariciones de Cristo? Eso es lo que sugiere la reflexión del evangelista: «Jesús hizo ante sus discípulos otros muchos signos que no han sido consignados en este libro» (20,30). La palabra «signo» tendría aquí una extensión desacostumbrada, incluyendo también las apariciones, las cuales, aunque son fuente de la fe y milagrosas en cierto sentido, no se refieren al Jesús terreno<sup>15</sup>.

Esta rápida enumeración demuestra que es delicado dar un sentido unívoco al término «signo». Los casos en que designa (en singular) tal o cual milagro deben tomarse evidentemente en sentido positivo. Pero ¿qué sentido? Al parecer, no hay razón, como ha demostrado R. Formesyn<sup>16</sup>, para hacer derivar el empleo joánico de la literatura helenística: el cuarto evangelio está mucho más cerca de la lengua de los LXX. Además, Juan evoca a menudo motivos tomados del Exodo: el tabernáculo (1,14), el cordero pascual (1,29; 19,36), la serpiente de bronce (3,14), Jesús y Moisés (1,17; 5,45-47), el maná (6,31-33), el agua que brotó de la roca (7,38s). En el relato del Exodo se dice que Dios multiplicó los signos por medio de Moisés<sup>17</sup>; sin embargo, el pueblo se negó a creer. Dios pregunta: «¿Hasta cuándo este pueblo se resistirá a creer en mí a pesar de los signos que he realizado entre ellos?» (Nm 14,11), lamento de que se hace eco Jn 12,37: «Aunque había hecho tantos signos ante ellos, no creían en él».

Por otra parte, la palabra «signo» aparece con frecuencia en relación con los últimos tiempos. Según la creencia judía, en los tiempos escatológicos tendrían lugar signos y prodigios<sup>18</sup>. Si tenemos en cuenta que Juan no se interesa en absoluto por la descripción del último día ni por el retorno del Hijo del hombre, sino que procura actualizar la escatología (aunque sin ignorar el valor de las palabras escatológicas de Jesús, como en 5,26-30), nos inclinaremos a pensar que en los milagros de Jesús quiso actualizar los signos del fin de los tiempos; no obstante, se niega a identificarlos con los «signos y prodigios» que esperaban los

<sup>15</sup> Con R. Schnackenburg, *loc. cit.*, donde matiza lo dicho por W. Nicol, *Semeia*, 115.

<sup>16</sup> R. Formesyn, *Semeion*, 856-894.

<sup>17</sup> Ex 10,1; Nm 14,22; Dt 7,19.

<sup>18</sup> Dn 4,2; 6,28; Mt 24,3.24.30; Josefo, *Guerra* VI, 288-309. Cf. D. Mollat, *Semeion*, 213; 215.

judíos (4,48). Lo que manifiestan los signos es la gloria de Jesús<sup>19</sup>.

¿Hay que traducir la palabra *seméion* por «signo»? La respuesta es difícil, porque la mayoría de los críticos advierten que en esta palabra hay algo más que una simple significación del tipo «el humo es signo del fuego». Para mayor claridad remito a un artículo<sup>20</sup> en el que procuro mostrar que, a diferencia de las *dynámeis* de los sinópticos, que tienen un valor significativo de otra cosa, los *seméia* joánicos, en su sentido fuerte, son «símbolos». Aunque, en cierto sentido, son «signos» que apuntan a otra cosa, se presentan de tal forma que, a los ojos del creyente, el *seméion* está «motivado» por la gloria que expresa. El relato se convierte así en mensaje. El hecho no es un recurso que remite a otra cosa. Es y no es la cosa misma: la gloria; es el «cuerpo» de la gloria de Jesús.

## 2. Las obras

Juan dispone de otra palabra para designar los milagros operados por Jesús: *érge*. El término aparece dos veces en los sinópticos con el mismo sentido (Mt 11,2; Lc 24,19), nunca en labios de Jesús. Al igual que *seméia*, el término *érge* se utiliza en el Antiguo Testamento para designar las hazañas de Dios en favor de su pueblo. El éxodo es el ejemplo típico de las obras de Dios<sup>21</sup>, cuyo artífice poderoso, según el propio Esteban (Hch 7,22), fue Moisés. La creación es también una obra, la obra por excelencia (Gn 2,2). Jesús se inscribe en esta tradición cuando declara: «Mi Padre trabaja (*ergázetai*) siempre, y yo también trabajo (*ergázomai*)» (5,17); Jesús, pues, incluye su actividad en la gran corriente de la actividad del Padre. Y cosa notable: no actúa por una especie de delegación del Padre, sino que es plenamente autor de sus obras: «Tales son las obras que el Padre me ha dado para que yo las haga»<sup>22</sup>. Son las obras del Padre y, al mismo tiempo, las obras del Hijo. El Hijo expresa en cierto modo la gran obra de la creación y de las hazañas de la redención.

<sup>19</sup> Jn 2,11; 12,37.41; cf. Nm 14,22.

<sup>20</sup> Cf. p. 259, nota 1; el artículo es de 1977.

<sup>21</sup> Ex 34,10; Sal 66,5; 77,12.

<sup>22</sup> A. Vanhoye, *L'oeuvre du Christ, don du Père* (Jn 5,36 et 17,4). RSR 48 (1960) 377-419, señala que la traducción ordinaria induce a error: «Las obras que el Padre me ha dado hacer».

Por tanto, estas obras no consisten solamente en los milagros, sino que abarcan el conjunto del ministerio de Jesús (17,4). Esto lleva a Juan a establecer una relación indisoluble entre palabras y obras e incluso a identificarlas: «Las palabras que os digo no las digo por mí mismo; es el Padre, que mora en mí, quien hace las obras» (14,10). Existe, pues, una interpenetración real entre obras y palabras, lo cual justifica el proceder joánico según el cual los relatos de milagro en su mayoría van seguidos de una «palabra», de un discurso que explique su sentido. La razón profunda es que quien realiza las obras es la Palabra hecha carne. Toda obra de la Palabra tiene que ser palabra.

## 3. Signos y obras

¿Qué relación une ambos términos: «signos» y «obras»? Como queda dicho, uno y otro están enraizados en el lenguaje del Antiguo Testamento y, en especial, se refieren de manera más o menos explícita al éxodo. Es igualmente cierto que, en Juan, Jesús emplea casi siempre la palabra «obras» para hablar de sus milagros, lo cual permite mantener cierta ambivalencia sobre el autor de estas obras, el Padre y él mismo.

Los críticos dan varias explicaciones de este doble uso. Para L. Cerfaux<sup>23</sup>, por ejemplo, los signos aluden más bien al milagro en favor de otro, de manera dinámica, mientras que las obras hablan más estáticamente de las acciones en sí, procedentes del Padre. Para R. E. Brown<sup>24</sup>, la obra indica el punto de vista divino (el de Jesús) sobre lo que acontece; el signo adopta el punto de vista humano, psicológico (el de los contemporáneos de Jesús). Tales explicaciones, que contienen una parte de verdad, exigen una profundización.

Sí, como hemos indicado antes, la palabra «signo» no puede identificarse simplemente con un «indicio» o «señal» que apunte a otra cosa, sino que debe identificarse propiamente con el «símbolo», que participa de lo que representa, la diferencia queda reabsorbida. La obra habla del «obrero», mientras que el símbolo no remite a otra cosa: es esa otra cosa de un modo diferente. El milagro es obra en cuanto que es producido por el Padre y por el Hijo; es símbolo en cuanto que expresa para otro la realidad misteriosa en su manifestación. No es indiferente que Jesús de-

<sup>23</sup> L. Cerfaux, *Miracles*, 46-47.

<sup>24</sup> R. E. Brown, 529.

volviera la vida a un muerto, hiciera abundar de nuevo el vino en la fiesta, diera de comer un pan maravilloso, en vez de realizar cualquier gesto sorprendente que legitimase su autoridad: la acción misma es revelación.

El fundamento del simbolismo de los *seméia* es el hecho de que la Palabra eterna se ha expresado a través de un rostro humano, el de Jesús. En el cuerpo de Jesús, cuerpo glorioso desde antes de su muerte y resurrección, es donde se basa el simbolismo de los *seméia*.

El mensaje del milagro joánico es la irradiación de ese cuerpo misterioso, a la vez opaco y abierto a la mirada del creyente. Si los profetas figuraban con sus cuerpos la historia futura del pueblo de Israel, Jesús realiza en su cuerpo y en sus gestos todas las promesas de vida cuyas arras había dado Yahvé por medio de Moisés<sup>25</sup>. Las obras del Padre, que son idénticamente las del Hijo, expresan de manera simbólica la gloria del Hijo e invitan a una opción de fe.

#### IV. FUNCION DE LOS RELATOS DE MILAGRO

Intentemos recoger las disquisiciones precedentes agrupándolas en una presentación global del cuarto Evangelio. No basta decir que los milagros son obra de revelación vinculada a la salvación: esta afirmación general es también aplicable a los tres sinópticos. Hay que situar la presentación joánica de los relatos de milagro en el conjunto del libro. El cuarto evangelio está escrito bajo la moción del Espíritu, que permite actualizar para el tiempo presente la historia pasada de Jesús de Nazaret<sup>26</sup>. Por ejemplo, ¿qué función desempeña la persona de Jesús de Nazaret para una Iglesia que vive de los sacramentos? Juan realiza este proyecto, común a cualquier evangelio, gracias a su inteligencia del misterio de Jesús: él es sin duda el hombre que vivió hace tiempo, como otros hombres, pero es la Palabra de Dios encarnada. Según esto, los acontecimientos de su existencia van a «simbolizar» de diversas maneras la gloria misma de Jesús de

<sup>25</sup> Cf. D. Mollat, *Semeion*, 214-216; S. Hofbeck, *Semeion*, 167-178.

<sup>26</sup> Cf. X. Léon-Dufour, *Les évangiles et l'histoire de Jésus* (París 1963) 105-132.

Nazaret. Y, entre estos acontecimientos, los milagros recibirán una atención preferente sobre todos los demás; fuera de las controversias que actualizan el proceso de Jesús desde su vida pública, Juan no refiere otros episodios. ¿Por qué? Sin duda, porque sus relatos eran los más aptos para simbolizar la gloria omnipotente de Dios activa en Jesús, la cual se inscribe en la prolongación de la creación originaria. Así puede interpretarse el gesto de Jesús untando los ojos del ciego de nacimiento con el barro que él mismo ha formado, gesto que recuerda la creación primera. Las obras de Jesús expresan la actividad de Dios; sus signos simbolizan a los ojos de la fe la acción divina de Jesús de Nazaret.

Deliberadamente, Juan ha elegido unos cuantos relatos de milagro de acuerdo con el plan que tenía de fundamentar y consolidar la fe de sus lectores (20,30s). A primera vista puede extrañar la ausencia de exorcismos. Es verdad que Juan entiende la obra de Jesús como un duelo con el príncipe de este mundo<sup>27</sup>, pero Satán actúa directamente a través de la acción humana, la de Judas Iscariote<sup>28</sup> o, más en general, la del mundo, su herejero. Así, en el cuarto evangelio la actividad satánica no se manifiesta a través de «posesiones», es decir, a través de casos excepcionales de los que es fácil distanciarse: se despliega a través de la actividad de todos los que impiden a la luz penetrar en el corazón y se oponen a la irradiación de la verdad. El combate es tanto más actual cuanto que no se localiza en unos enfermos o energúmenos. Se trata de algo serio para todos los hombres.

Juan ofrece muestras de las distintas categorías de milagro que descubre un análisis de la estructura de los relatos<sup>29</sup>. Las dos curaciones (el hijo del oficial real y la reanimación de Lázaro) son donaciones de la «vida»; requieren fe para poder efectuarse<sup>30</sup>. Todo sucede como si el Dios vivo no pudiera ejercer su poder vivificante sino en quienes se abren plenamente a su disposición benéfica ante la miseria.

Los dos milagros de «donación» (el vino de Caná y la multiplicación de los panes) vienen a simbolizar la sobreabundancia de la vida divina, liberal, extraordinaria. Para estos milagros no se exige la fe como requisito previo; la iniciativa corresponde

<sup>27</sup> Jn 12,31; 14,30; 16,11.

<sup>28</sup> Jn 6,70; 13,27.

<sup>29</sup> Cf. *infra*, 293-300.

<sup>30</sup> Jn 4,48-50; 11,25-27.40.

exclusivamente a Jesús, a Dios. Sucede como con la creación, que se me impone antes incluso de que tome conciencia de mí ser: se trata para mí, criatura, no de probar la existencia del Creador, sino de reconocer su presencia. De igual modo, en los milagros de donación, el hombre debe reconocer la gratuidad divina en virtud de la cual se trasluce la gloria de Jesús.

En fin, los dos milagros de legitimación (el paralítico de Betesda y el ciego de nacimiento) tienen la función de defender contra los malvados la realidad del don de la vida. Tampoco aquí, a diferencia de las curaciones, se requiere la fe para la realización del milagro; no se la señala como un reconocimiento de la gloria que actúa. El paralítico curado no reconoce en Jesús a su salvador, mientras que el ciego de nacimiento, una vez curado, profesa su fe en Jesús de Nazaret, el Hijo del hombre: «Creo, Señor», dice sobriamente.

En cuanto al milagro de Jesús caminando sobre el mar, tiene su origen en el género de milagro de salvamento, pero tiende a ser una epifanía de la gloria de Jesús. Además, el salvamento no se realiza por una intervención directa de Jesús sobre las olas desencadenadas: cuando los discípulos quieren tomar a Jesús en la barca, resulta que ésta toca tierra inmediatamente. Si Jesús salva, no es dejándose embarcar con los discípulos. Como lo justificará él mismo después del discurso sobre el pan de vida, el «yo» de Jesús, bien conocido por los discípulos, no puede reducirse a una presencia física ordinaria: es la de un ser celeste. «¿Y si viérais al Hijo del hombre subir adonde estaba antes?» (6,62): la presencia salvadora de Jesús no es material, sino espiritual.

Estos milagros, elegidos en razón de su valor simbolizante, se sitúan con relación a la Palabra, que explicita su sentido. Es verdad, como dice san Agustín<sup>31</sup>, que ya son palabra por sí mismos, pero también son preparación para escuchar a la Palabra expresarse con claridad: hallamos «discursos» después de varios milagros (paralítico, ciego de nacimiento, multiplicación de los panes), o bien palabras en el curso del relato (hijo del oficial real, Lázaro). Sólo constituyen excepción los milagros de Caná y del mar, quizá porque son manifestaciones simbólicas, inmediatamente comprensibles sin el concurso de palabras añadidas.

Sería posible sintetizar la significación explícita de los mila-

<sup>31</sup> Agustín, *Sobre Juan* XXIV, 2 (= PL 35, 1593): «Quia ipse Christus Verbum Dei est, etiam factum Verbi, verbum nobis est».

gros joánicos diciendo que el cristiano es un hombre que camina (paralítico), que ve (ciego de nacimiento), que vive (hijo del oficial, Lázaro). Además debe alimentarse con el pan de vida sobrealabundante (multiplicación de los panes) y con el vino que corre a raudales (Caná) y reconocer la presencia de Jesús a través de su ausencia (Jesús camina sobre el mar). Pero todas estas precisiones adquieren únicamente su pleno sentido en relación con el misterio fundamental y originario de la Palabra hecha carne.

Ante estas obras, el hombre reacciona de diversas maneras. Juan despliega con maestría el abanico de tales posibilidades. Unos se niegan a abrirse a los signos que ven: como Caifás, que invita a los fariseos a dar muerte a Jesús (11,47), o como los fariseos, que, ante la curación del ciego de nacimiento, no quieren ver, aunque creen ver, de modo que su pecado permanece (9,39-41; cf. 15,22); «se niegan a venir a la luz por temor a que sean desenmascaradas sus obras» (3,20). Esta ceguera se comprende a partir de la profecía de Isaías, que muestra su constancia a través de los siglos.

Otros creen «al ver los signos» (2,23); pero, como hemos dicho, no se hacen accesibles a la revelación más profunda del misterio del Hijo y del Padre. Son aquellos de quienes Jesús no se fía (2,23-25), el Nicodemo incapaz de entrar en el misterio de la elevación del Hijo del hombre (3,2.9s), los hermanos de Jesús (7,3-5), los judíos de Jerusalén, incapaces de decidirse (7,31.40s; 8,30s.59). Los prodigios que son los milagros no bastan para producir la fe: a lo sumo pueden abrir a una revelación superior.

Es lo que sucede con el oficial real, quien, censurado al principio por basar su fe solamente en «signos y prodigios», termina por creer en la palabra de Jesús (4,28.50.53). También Simón Pedro cree y sabe que Jesús es el Santo de Dios (6,69). Las obras, en efecto, si bien no «demuestran» el misterio, dan testimonio de Jesús (5,36), de modo que los hombres se ven requeridos a «creer en estas obras» (10,38), que simbolizan la unidad de acción del Hijo y del Padre. Jesús puede hacer esas obras para que se manifiesten como obras de Dios mismo (9,3), a fin de que se tenga fe (11,15.42). Por ello los discípulos son urgidos a creer al menos «a causa de tales obras» (14,11).

Jesús añade inmediatamente: «El que cree en mí hará también las obras que yo hago; incluso las hará mayores, porque voy al Padre» (14,12). Estas palabras plantean el problema de la realización de milagros después de la muerte de Jesús y el don

del Espíritu<sup>32</sup>. Algunos críticos invocan las palabras finales de Jesús después de la aparición a Tomás: «Porque me has visto, has creído: bienaventurados los que, sin ver, creyeron» (20,29). A su juicio, se trataría aquí de los signos realizados por Jesús como si el tiempo de los signos se limitara al de Jesús de Nazaret, antes de la hora de la glorificación: «Hay que entender el milagro, se dice, como signo de la presencia de Dios en Cristo. Hay que entender los sacramentos como signo de la presencia de Cristo en la Iglesia<sup>33</sup>. O también: «Al exaltar una fe que no depende de signos milagrosos, Juan se refiere a la situación de la Iglesia de su tiempo, en la que el sacramento ha sustituido en gran parte al milagro como medio de revelación simbólica<sup>34</sup>.

No me es posible suscribir semejante interpretación. En ella se identifica indebidamente el simbolismo de los milagros con el de los sacramentos, cuando Juan no se cuida de subrayar la práctica sacramental, sino de enlazarla con Jesús de Nazaret<sup>35</sup>. En ella se generalizan sin motivo las palabras de Jesús a Tomás: allí no se trata de milagros, sino de la percepción sensible del resucitado; la fe cristiana debe pasar a través de la experiencia de los primeros discípulos, es decir, debe renunciar a «ver» al resucitado para contentarse con el testimonio recibido en la misma fe. No hay por qué abolir el tiempo de los «signos». Además, esta interpretación ignora el valor perdurable de los milagros para los cristianos de tiempos posteriores. Los milagros no son un modo temporal de revelación de la gloria divina, sino que también hoy tienen un papel que desempeñar.

## ULTIMA PARTE

### ENSAYO DE SINTESIS

<sup>32</sup> Según la tradición rabínica, habrá milagros en los tiempos futuros, cuando llegue la redención mesiánica; el milagro posbíblico, sobre cuya realidad se discute, se refiere a individuos; cf. K. Hruby, *supra*, 81-82, 84-85.

<sup>33</sup> G. Fitzner, *Sakrament und Wunder im NT*, en *Hom. Lohmeyer* (Stuttgart 1951) 171-172, citado por R. E. Brown, *John*, 530.

<sup>34</sup> R. E. Brown, *John*, 1058.

<sup>35</sup> Cf. X. Léon-Dufour, *Le mystère du pain de vie (Jean VI)*: RSR 46 (1958) 481-523; «*Et là, Jésus baptisait*» (Jn 3,22), en *Mélanges E. Tisserant* I (Roma 1964) 295-309.

## CAPITULO XIII

### *ESTRUCTURA Y FUNCION DEL RELATO DE MILAGRO*

por XAVIER LÉON-DUFOUR

Los anteriores estudios se han limitado intencionadamente a leer un relato particular o a presentar la perspectiva propia de varios autores del Nuevo Testamento. Intentar reagrupar los datos parciales que se desprenden del análisis detallado es admitir que, pese a la diversidad de los libros que lo componen, el Nuevo Testamento constituye una unidad. Esta puede situarse en diferentes estadios: unidad por hipótesis (la que se debe al hecho de la existencia del canon neotestamentario) o unidad de sentido (la que descubre o impone el intérprete en su esfuerzo de síntesis).

Toda síntesis trabaja sobre un determinado «corpus» literario. Este puede estar formado por un solo relato, pero lo más corriente es que conste de varios textos atribuidos a un mismo autor o por una suma de textos reunidos de acuerdo con un criterio y un principio de selección preestablecidos. Al elaborar esta síntesis, cuando se intenta organizar los resultados de los análisis parciales, se corre el riesgo de ignorar el problema de cómo respetar la diversidad de perspectivas y orígenes.

Cuando se trata de los relatos neotestamentarios de milagro, el problema resulta aún más arduo. ¿Cómo, en efecto, se explica que, fuera de los evangelios y de los Hechos de los Apóstoles, no se hable prácticamente de milagros? Las epístolas de Santiago, de Pedro o de Juan no apelan nunca a los milagros de Jesús para profundizar el mensaje de la fe. En cuanto a Pablo, si bien alude al «don de milagros» (1 Cor 10,9.10.29), se muestra muy reservado sobre los milagros de Jesús, como también sobre su ministerio terreno. Entonces, ¿por qué imponer al cristiano que admita estos relatos de milagro? ¿Qué sentido tienen para el creyente

de hoy? ¿Deben incluso entrar necesariamente en el anuncio actual de la fe?

La cuestión ha sido abordada de diversas maneras en las «teologías del Nuevo Testamento»<sup>1</sup> o en monografías sobre los distintos autores del Nuevo Testamento<sup>2</sup>. Resulta muy difícil, en estos trabajos, distinguir la parte que corresponde a los presupuestos del intérprete y a los datos propiamente neotestamentarios. A menudo, cuando se trata de presentar el pensamiento de un autor determinado, se razona sobre el contenido de los relatos descuidando la forma en que han sido transmitidos. Pero ¿se puede proceder así sin malentender los mismos datos?

Mi deseo es evitar ese escollo. Para presentar en su conjunto los datos neotestamentarios, mi exposición, que se inspira en los magníficos trabajos de Gerd Theissen<sup>3</sup>, adoptará diversos enfoques: primero sincrónico, después diacrónico y, por último, funcional.

Considerar la totalidad de los textos es tener en cuenta los diversos aspectos que presentan. Así, el relato de la tempestad calmada nos llega en tres recensiones emparentadas. Este parentesco sugiere ya que las tres versiones del mismo episodio pueden estar presididas por una misma organización de los elementos. Pero, en otro plano, parece posible descubrir una organización común a diversos relatos de milagro; por ejemplo, para el relato de la tempestad calmada y el del exorcismo del poseso de Cafarnaún. De ahí la pregunta: ¿no es posible determinar para lo que llamamos ordinariamente «relato de milagro» una serie de elementos constitutivos del mismo relato, es decir, lo que se denomina una estructura común? Ni que decir tiene que será preciso

<sup>1</sup> Entre las teologías del Nuevo Testamento señalaremos las de E. Stauffer (1948), J. Bonsirven (1951), R. Bultmann (1953), W. G. Kümmel (1969), J. Jeremías (1971), K. H. Schelkle (1973-76) y L. Goppelt (1975).

<sup>2</sup> Entre las monografías podemos recordar las de A. Richardson (1941), R. H. Fuller (1963), H. van der Loos (1965), K. Tagawa (1966), K. Kerlge (1970) y L. Schenke (1975).

<sup>3</sup> G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien* (Gütersloh 1974). La trayectoria seguida se inspira en la de V. Propp, *Morphologie du conte* (1928, 1969) ed. francesa: París 1970). Con E. Maletinski, *L'étude structurale et typologique du conte: ibid.*, 201-254, considero que el método de A. J. Greimas no puede utilizarse sin discreción, puesto que este autor «ha subestimado las diferencias cualitativas entre el mito y el cuento» (p. 230); añadamos que en el relato el hecho narrado afecta a la estructura.

considerar de cerca todos los relatos y hallar un lenguaje que permita dominar el conjunto en su diversidad.

Suponiendo que se llegue a determinar esa estructura, habrá que proseguir el estudio no describiendo una «historia de los textos», como si se pudiera establecer una genealogía, sino precisando cómo una misma estructura produce, «engendra» los textos actuales. El proceso es inverso al precedente, pues desciende de la estructura a los textos.

Por último, el estudio debe tener en cuenta el entorno. Los textos, en efecto, son también producto de un ambiente dado, aunque actúen sobre ese ambiente. Tal interacción entre ambiente y texto manifiesta el aspecto sociológico de los relatos de milagro, dimensión capital para la búsqueda de sentido.

Gracias a este triple estudio, es posible mirar el texto con ojos nuevos tras haber precisado los factores de producción: estructura, interferencias, medio ambiente. Entonces se planteará la cuestión del sentido: si cada texto puede ofrecer uno o varios sentidos, ¿es posible sumar, combinar los distintos sentidos de los diferentes textos? Lo dudo: si hay un sentido común al conjunto, éste es el que afecta a la estructura común. Remontarse a ésta es situarse en un punto fundamental: en vez de desembocar en una suma cerrada de sentidos que descuida de hecho los diversos datos de los textos, se abren a la lectura unas posibilidades que son immanentes al relato leído en el presente.

#### A) ESTRUCTURA DEL RELATO DE MILAGRO

Por «relato de milagro» entiendo de manera provisional un relato que refiere una acción sorprendente realizada por Jesús o por los primeros cristianos con ocasión de una situación aparentemente sin salida. Esta definición excluye del campo de investigación los anuncios de milagros futuros (luna teñida de sangre, astros que caen...) y además los relatos que afectan inmediatamente a Jesús (concepción virginal, transfiguración, resurrección, ascensión): en estos dos casos, aunque de distinta manera, los hechos en cuestión escapan al conocimiento histórico ordinario. La definición excluye también los fenómenos maravillosos que se dan a veces en la vida de Jesús (descendimiento de la paloma en el momento del bautismo, fenómenos diabólicos que acompañan

a la tentación, prodigios narrados con ocasión de su muerte): lo maravilloso no es lo mismo que el milagro<sup>4</sup>.

Los relatos de milagro transmitidos por los Hechos de los Apóstoles, así como los relatos helenísticos, permiten clarificar mejor la estructura del milagro evangélico; de ahí que los mencionemos con frecuencia. La lista completa de los relatos de milagro incluidos en el Nuevo Testamento se halla al final de este volumen (pp. 361-363).

En el presente análisis sincrónico conviene no dejarse guiar por una división impuesta desde fuera, bien por el ámbito del milagro (relatos de curación y relatos de milagro «sobre la naturaleza»), bien por los actores (Dios, el hombre...). Basta analizar los tres tipos de elementos cuya relación constituye cada relato: los personajes, las acciones, los temas. Tales serán las divisiones del estudio.

## I. PERSONAJES DEL RELATO

Los actores del relato se designan por su personalidad (demonio, discípulos, multitud...) o por el papel que desempeñan en la narración, aun cuando éste sea representado de diversas maneras: ellos son los «personajes»<sup>5</sup>. Así, un leproso, un paralítico o un poseído son enfermos (E); los portadores del paralítico o los delegados del centurión son intermediarios (I) que acuden en ayuda del enfermo; los escribas o los fariseos son adversarios (A); Jesús o los autores del milagro son taumaturgos (T). Estos diferentes personajes están presentes en una medida que varía según los relatos. El que cuenta con mayor número es el de la curación del epiléptico, en el que se hallan presentes todos los personajes, mientras que el de la curación de los diez leprosos presenta únicamente al taumaturgo y a los enfermos.

Estos personajes no se sitúan siempre de la misma manera ni tienen siempre la misma importancia. En cambio, hay una relación de oposición fundamental que une constantemente al tau-

<sup>4</sup> Cf. *supra*, 37.

<sup>5</sup> La palabra «personaje» se emplea en el sentido de «persona considerada en cuanto a su comportamiento, a su papel en la vida» o en un relato (Diccionario de A. Robert). El término «antagonista» debe entenderse en el sentido de personaje literariamente opuesto a otro, lo mismo que se habla de la «oposición funcional de dos músculos».

maturgo y a otro personaje —el antagonista—, que puede ser el enfermo o el demonio, los discípulos o un intermediario, la muchedumbre o los adversarios. En torno de estos dos protagonistas giran los demás personajes, sean o no favorables, sean o no activos. Así se enfrentan el taumaturgo y el otro (desdichado o demonio): entre los dos mundos que ellos representan oscilan otros personajes, los cuales constituyen la esfera humana ordinaria.

Según la naturaleza o la situación del antagonista, el relato de milagro se califica de diferentes maneras, sugerencia que será preciso confirmar después. Si se trata de un enfermo, tendremos una «curación»; si el relato se refiere al demonio, «un exorcismo»; si el beneficiario experimenta una deficiencia, una «donación»; si el beneficiario se halla en grave peligro, un «salvamento»; si, en fin, se da desprecio y suspicacia por parte de algún adversario, el relato se propone «legitimar» un comportamiento equívoco.

## II. UNIDADES DE SENTIDO O MOTIVOS

En el curso de la narración existen unidades lingüísticamente aislables, pero que sólo adquieren sentido por referencia a la totalidad del relato. Podríamos llamarlas «motivos», a condición de no ver en este término el sentido de «motivación» ni el de motivo musical que se repite en una misma sinfonía, sino el de motivo arquitectónico o pictórico. Nosotros, por razones de brevedad, lo emplearemos a menudo en este último sentido. Así, «Jesús llegó (a la sinagoga)», o bien «el leproso se prosternó», o «(el pueblo) se puso a alabar a Dios» son otros tantos enunciados que pueden aislarse lingüísticamente, pero que sólo tienen sentido en relación con el conjunto del relato.

Estas unidades de sentido no designan únicamente la actividad, sino también la situación de los diversos personajes; por ejemplo, su presencia o ausencia, la manera como intervienen en el relato, sus diversas reacciones. Primero consideraremos tales unidades en su sucesión analítica; después, en la tercera parte, examinaremos su organización temática.

En los distintos relatos, una unidad de sentido se reconoce por la constancia de su presencia. Se determina por abstracción a partir de las variantes en que se presenta. Así, la prosterna-

ción puede ser practicada por diversos personajes: el enfermo, los discípulos, los intermediarios; las dificultades para abordar al taumaturgo pueden provenir de la muchedumbre, de los discípulos, del mismo Jesús, etc.

El inventario de estas unidades<sup>6</sup> podrá parecer un tanto fastidioso. Sin embargo, nos ha parecido que presentaba un interés real para abordar más atentamente el texto. El lector que no disponga de tiempo puede pasar inmediatamente a la síntesis en que se organizan las diversas unidades. Para facilitar su presentación, éstas se agrupan de manera paradigmática, distinguiendo en el relato la presentación de los personajes, el montaje escénico, la acción y el final del relato; lo cual no quiere decir que los diversos motivos estén necesariamente vinculados a un determinado lugar en el curso del relato. Ha parecido oportuno añadir algunas referencias (no exhaustivas, menos aún que para los evangelios) a los Hechos de los Apóstoles y a los relatos helenísticos, a fin de ampliar el horizonte y llegar a establecer un género literario.

# 1. *Inventario de los motivos*

## a) Presentación de los personajes.

1. *El taumaturgo* suele aparecer el primero, lo cual manifiesta la iniciativa de Jesús. Esto marca una distinción entre el relato de milagro y las controversias, donde son mencionados en primer lugar los adversarios<sup>a</sup>. Se dice que el taumaturgo viene de alguna parte<sup>b</sup>, a un lugar determinado<sup>c</sup>. Esta última precisión puede hacerse en el curso del relato o incluso al final del mismo<sup>d</sup>.

a. Mc 2,18; 7,1; 8,11.—b. Mt 8,1; 9,32.—c. Mc 1,21.29; 3,1; 4,35.—d. Mt 9,28; 17,25; Mc 5,38; 9,28.

2. *Los discípulos* suelen ser mencionados indirectamente, mediante el sujeto implícito de un verbo en plural<sup>a</sup>, y de manera

<sup>6</sup> Estos motivos no corresponden exactamente a los que propone G. Theissen. Este hace notar que Bultmann (pp. 273-279) reconoce 22 motivos, de los cuales 7 no son de hecho más que «variantes» (G. Theissen, 18, nota 10). Se tienen también en cuenta los motivos que aparecen en la Vida de Apolonio de Tiana (= VA) y en los relatos de exvotos de Epi-  
dauro (= W); cf. A. George, *supra*, 97-101 y 104-107.

explícita sólo en los milagros que les afectan<sup>b</sup> o que afectan a su papel para con la muchedumbre<sup>c</sup>; raramente intervienen en el curso de la acción<sup>d</sup>.

a. Mc 1,21.29s.—b. Mt 8,23; 14,26; 21,20.—c. Mt 14,15. 19.22; 15,32s.36; 17,16.19.—d. Mt 15,23; Mc 5,31.

3. *La muchedumbre* (el público, motivo común a otros tipos de relatos: sentencias enmarcadas o agrupación de discursos) está reunida a la llegada del taumaturgo<sup>a</sup>, acude a él<sup>b</sup>, es atraída por él<sup>c</sup>; testigo de la acción<sup>d</sup>, reacciona ante el milagro<sup>e</sup>. A veces es despedida del lugar del milagro<sup>f</sup>.

a. Mc 1,21; 31,1; 9,14.—b. Mt 8,1; 14,14; Mc 5,24; 10,46; Lc 7,11.—c. Mc 2,2; 5,14s.21.—d. Mc 1,27.32; 2,2; 5,14-17; 6,34.54; 9,14.26.—e. Mt 9,33; 12,23; Mc 2,12.—f. Mc 4,36; 5,40; 7,33.

4. *El enfermo* es encontrado por Jesús<sup>a</sup>, o acude a Jesús por sí mismo<sup>b</sup>, o bien es conducido por otro<sup>c</sup>.

a. Mc 1,23; Lc 7,12; cf. VA IV,45.—b. Mt 9,27; Mc 1,40; 5,25s.—c. Mt 9,32; 12,22; Mc 2,3; 7,32; 8,22.

5. *Los intermediarios* intervienen con fe<sup>a</sup>; a veces son enviados en delegación<sup>b</sup>, sobre todo en los relatos de enfermedad mortal<sup>c</sup>, lo cual lleva consigo la mención de la curación a distancia<sup>d</sup> y de la hora de la misma curación<sup>e</sup>, con los consiguientes *suspenses* en el relato<sup>f</sup>.

a. Mt 8,5; Mc 5,23; 7,26.28; 9,17.24.—b. Lc 7,3.6; Jn 11,3.—c. Mc 5,35; Jn 4,51; 11; Hch 9,38.—d. Mt 8,6.8; Mc 7,25.30.—e. Mt 8,13; 15,28; Jn 4,52s.—f. Mc 5,21-42; Jn 11,21.32; cf. VA IV,10.

6. *Los adversarios* aparecen después del taumaturgo<sup>a</sup>, espiando la conducta de Jesús<sup>b</sup> o reaccionando ante su intervención<sup>c</sup>.

a. Mc 3,2; Lc 14,1.—b. Mt 17,24.—c. Mc 2,6s; Lc 13,14.

7. *El demonio*, designado con este nombre o con el de espíritu (impuro), o bien presente a través del hombre poseído, el «endemoniado»<sup>a</sup>, se manifiesta después de que se alude a él<sup>b</sup> o en un diálogo con el taumaturgo<sup>c</sup> y, sobre todo, cuando sale del poseso<sup>d</sup>. Se le menciona a menudo en los relatos helenísticos.

a. Mt 8,28 = Mc 5,2 = Lc 8,27.—b. Mt 15,22; Mc 9, 17s.  
c. Mc 1,24; 5,7.9s.—d. Mc 1,26; 9,26.

8. *La motivación* de la presencia de «otros» además de Jesús: han oído hablar de él o de los discípulos<sup>a</sup>. Nunca, a diferencia de los relatos helenísticos, por indicación de un oráculo.

a. Mc 5,27; 7,25; 10,47; Lc 7,3; Jn 4,47; Hch 9,38.

b) Montaje escénico.

9. *La miseria* se describe con sobriedad (como en Epidau-ro): enfermedad, posesión diabólica, angustia en el mar, falta de un bien sustancial... Con frecuencia se menciona la duración de la miseria: enfermedad o posesión<sup>a</sup>, fracaso anterior en el intento de curar<sup>b</sup> o de dominar al demonio<sup>c</sup>, tempestad que dura hasta la cuarta vigilia de la noche<sup>d</sup>, ausencia de alimento desde hace tres días<sup>e</sup>. Motivo desarrollado en los relatos helenísticos<sup>f</sup>.

a. Mc 1,40; 9,21; Lc 13,11; Jn 5,5s; Hch 3,2.—b. Mc 5,25s; 9,18.28; Jn 5,7.—c. Mc 5,4.—d. Mc 6,48.—e. Mc 8,2.—f. VA VI,43; W 1.5.

10. *Dificultades* que es preciso superar para acercarse al taumaturgo. Imposibilidad de entrar en la casa si no es por el techo<sup>a</sup>, molestias ocasionadas por la muchedumbre<sup>b</sup>, discípulos incapaces<sup>c</sup>, allegados o discípulos opuestos a la intervención de Jesús<sup>d</sup>, Jesús mismo no quiere<sup>e</sup>. Esta unidad de sentido va intrínsecamente unida a la fe<sup>f</sup>, que es tanto más necesaria cuando ha fallado toda otra forma de ayuda<sup>g</sup>.

a. Mc 2,4.—b. Mc 5,24.—c. Mc 9,18.—d. Mc 5,35; 10,48.  
e. Mt 8,7; 15,23; Mc 7,27;—f. Mc 2,5; 5,36.—g. Mc 9, 18b.24.

11. *Prosternación* del enfermo<sup>a</sup>, del poseso<sup>b</sup>, de los intercesores<sup>c</sup>, unas veces antes del milagro para llamar la atención de Jesús y para expresar confianza<sup>d</sup>, otras después del milagro para proclamar la alabanza de Dios<sup>e</sup>.

a. Mc 1,40.—b. Mc 5,6.—c. Mc 5,22; 7,25.—d. Mc 1,40; 5,6.22; 7,25.—e. Mt 14,33; Lc 5,8; 17,16.

12. *Invocación*, bien para acercarse a Jesús<sup>a</sup>, bien para rechazarle en el caso de los demonios<sup>b</sup>. Mateo multiplica el número de los personajes que invocan<sup>c</sup>.

a. Mt 15,22; Mc 10,47; Lc 17,13.—b. Mc 1,23s; 5,7; Hch 16,17.—c. Mt 8,29s; 9,27; 20,30.

13. *Petición*, que manifiesta la ambivalencia del peticionario. Puede expresar un reproche<sup>a</sup>, una duda<sup>b</sup>, confianza<sup>c</sup>. A menudo se sitúa en una secuencia en que interviene una repulsa momentánea<sup>d</sup> o de un acuerdo<sup>e</sup>. Motivo ausente en los milagros de donación.

a. Mc 4,38.—b. Mc 9,22.—c. Mc 1,40; 5,23.—d. Mc 7,27; 10,48.—e. Mc 9,23.

14. *Equivocación de la gente*. No esperan un milagro, sino un socorro ordinario: comprar pan<sup>a</sup>, entrar en la piscina en el momento propicio<sup>b</sup>, conseguir una limosna<sup>c</sup>. A veces se malentendiendo lo que Jesús dice<sup>d</sup> o hace<sup>e</sup>. Este motivo suele ir unido a la iniciativa del taumaturgo, que no es comprendido.

a. Mc 6,37.—b. Jn 5,7.—c. Hch 3,5.—d. Mc 5,39; Jn 11, 24.—e. Mc 6,49; Jn 2,10; cf. 2 Re 5,5; VA IV,45.

15. *Escepticismo y burla de los presentes*<sup>a</sup>, sobre todo antes de las curaciones o los exorcismos. En Epidau-ro, los escépticos son castigados<sup>b</sup>.

a. Mc 5,40; 8,4; cf. 2 Re 5,11.—b. W 3.4.9.36.

16. *Crítica de los adversarios* sobre la conexión con el perdón de los pecados<sup>a</sup>, sobre la violación del sábado<sup>b</sup>, sobre la dependencia de Satán<sup>c</sup>. El taumaturgo es acusado de transgredir una norma. Motivo peculiar de los milagros de legitimación.

a. Mc 2,5s.—b. Mc 3,2; Lc 13,14; Jn 5,9s; 9,14.—c. Mt 9,34; 12,24.

17. *Contraataque y sumisión del demonio*: de la agresión<sup>a</sup> a la capitulación<sup>b</sup>, pasando por las súplicas<sup>c</sup>.

a. Hch 19,16.—b. Mc 1,26; 5,6-10.—c. Mc 5,12.

18. *Reacción afectiva del taumaturgo*: sentimientos de misericordia<sup>a</sup>, de tensión<sup>b</sup>, de excitación<sup>c</sup>, de ira<sup>d</sup>, que se expresan incluso en un aparte<sup>e</sup>. Motivo presente de manera especial en las curaciones.

a. Mc 6,34; 8,2.—b. Mc 7,34.—c. Mc 1,43; Jn 11,33.38.  
d. Mc 1,41(?); 3,5.—e. Mc 9,19.

19. *Estimulación del taumaturgo*, que provoca a la fe<sup>a</sup>, invita a la confianza<sup>b</sup> o se transforma en reproche por la falta de fe<sup>c</sup>. El taumaturgo sintetiza con la palabra «fe» el comportamiento de los que le abordan. Motivo frecuente en los relatos helenísticos<sup>d</sup>.

a. Mt 9,28.—b. Mc 2,5; 5,36; 6,50; 7,29; 9,23.—c. Mc 4,40; Lc 17,17.—d. VA IV,10,45.

20. *Argumentación del taumaturgo*, a menudo en una alternativa<sup>a</sup> o también *ad hominem*<sup>b</sup>. Motivo propio de los milagros de legitimación.

a. Mc 2,9; 3,4; Lc 14,3.—b. Mt 12,27; Lc 13,15s; 14,5.

21. *Negativa a intervenir*: el taumaturgo duerme<sup>a</sup>, se dispone a pasar de largo ante la barca<sup>b</sup>, rechaza la petición<sup>c</sup>, desaprueba el requerimiento<sup>d</sup> o parece ignorarlo<sup>e</sup>.

a. Mc 4,38.—b. Mc 6,48.—c. Mt 7,27; Jn 2,4.—d. Jn 4,48.—e. Jn 11,6.

#### c) La acción.

22. *Preparación de la acción*. El enfermo debe cambiar de posición o de lugar<sup>a</sup>. El público es despedido<sup>b</sup>, como suele suceder en los relatos no cristianos.

a. Mc 3,3; 9,19; 10,49; Hch 3,4.—b. Mc 5,40; 7,33; 8,23; Hch 9,40; cf. 1 Re 17,19; 2 Re 4,4.

23. *Curación por medio de gestos*: ordinariamente el tacto<sup>a</sup>, la imposición de manos<sup>b</sup>, la mediación del vestido<sup>c</sup>, de una tela<sup>d</sup> o incluso de la sombra<sup>e</sup>. La saliva se menciona únicamente en las dos curaciones de ciegos<sup>f</sup>. Motivo frecuente en los relatos no cristianos.

a. Mt 9,29; Mc 1,31.41; 5,41; 7,33; 8,23; Lc 14,4; Hch 3,7; VA IV, 45.—b. Mc 5,23; 7,32; Lc 13,13.—c. Mc 5,27; 6,56.—d. Hch 19,12.—e. Hch 5,15.—f. Mc 8,23; Jn 9,6.14.

24. *La palabra eficaz* es capaz de expulsar al demonio<sup>a</sup>, que se siente amenazado<sup>b</sup>. Un «lenguaje bárbaro», frecuente en los relatos paganos, aparece a veces en nuestro caso<sup>c</sup>. Esta palabra produce el milagro al instante<sup>d</sup>.

a. Mt 8,16.—b. Mc 1,25; 9,26.—c. Mc 5,41; 7,34.—d. Mc 3,5; 4,39; Lc 5,4-6; 17,14; Jn 2,7.

25. *La oración del taumaturgo*, en palabras o en gestos<sup>a</sup>, se presenta también como medio de exorcismo<sup>b</sup>.

a. Mc 7,34; Jn 11,41s; Hch 9,40; 28,8; cf. 1 Re 17,21; Jon 1,14.—b. Mc 9,29.

26. *Realización del milagro*. El carácter milagroso no aparece siempre de manera explícita<sup>a</sup>, pero se indica de diversas maneras por lo instantáneo de la curación<sup>b</sup>, por el motivo de la hora<sup>c</sup>, por la salida del demonio<sup>d</sup>.

a. Mt 9,33; 12,22; Mc 1,42; 6,51; 7,30; 8,25; Lc 14,4; 17,14; Jn 9,7; Hch 9,40; 20,12; 28,8.—b. Mc 1,42; 2,12. c. Mt 8,13; 9,22; 15,28; 17,18; Jn 4,52; Hch 16,18.—d. Mc 1,26; 9,26.

27. *Confirmación del milagro* por sus efectos: por la nueva actividad del beneficiario<sup>a</sup>, por las consecuencias de la expulsión del demonio<sup>b</sup>, por las cifras mencionadas en su apoyo<sup>c</sup>, por la calidad del milagro<sup>d</sup>.

a. Mc 1,31; 2,12; 5,43; Jn 5,9.—b. Mc 5,13.—c. Mc 6,43s; 8,8s; Jn 21,11; cf. 2 Re 4,44.—d. Jn 2,10.

#### d) Final del relato.

28. El taumaturgo *despide* al beneficiario del milagro, alabando su fe<sup>a</sup>, confirmando la realidad del milagro<sup>b</sup>, mandando proclamar el hecho<sup>c</sup>, enviando al beneficiario a su casa o devolviéndolo a los suyos<sup>d</sup>. Motivo casi reservado a las curaciones<sup>e</sup>.

a. Mt 8,10.13; Lc 8,48.—b. Mc 8,13; Mc 5,34; 10,52; Lc 17,19.—c. Mc 1,44; 5,19.—d. Mc 2,11; 8,26; Lc 7,15; 9,42; cf. 1 Re 17,23; 2 Re 4,36s; VA IV,45.—e. excepto Mc 6,45; 8,9.

29. *Consigna de silencio (secreto)*<sup>a</sup>, impuesta como en otras ocasiones<sup>b</sup>. No deja lugar a la aclamación (núm. 31).

a. Mt 9,30; Mc 1,44; 5,43; 7,36.—b. Mc 8,30; 9,9.

30. *Admiración*. Ante el milagro se produce sorpresa<sup>a</sup>, pasmo<sup>b</sup>, temor<sup>c</sup> o estupor<sup>d</sup>.

a. Mt 8,27.—b. Mc 2,12; 5,42; 7,37; Lc 5,26.—c. Mc 4,41; Lc 8,37.—d. Mc 1,27; Lc 4,36; 5,9.

31. *Aclamación*. Se da gloria <sup>a</sup>, sin precisar <sup>b</sup> o precisando <sup>c</sup>, por medio de un «título» <sup>d</sup>, con distintos matices: alegría <sup>e</sup>, alabanza <sup>f</sup>, reconocimiento <sup>g</sup>, confesión de fe <sup>h</sup>.

a. Lc 13,13; 17,15.—b. Lc 18,43.—c. Mt 9,33; Mc 2,12; 4,41; 7,37.—d. Mt 12,23; 14,33; Lc 7,16; Jn 6,14; 9,38; Hch 14,12.—e. Lc 13,17.—f. Lc 13,13.—g. Lc 17,16.—h. Lc 5,8.

32. *La repulsa y el rechazo* pueden aparecer en vez de la aclamación <sup>a</sup>, junto con ella <sup>b</sup> o en una aclamación errónea <sup>c</sup>.

a. Mc 3,6; 5,17; Jn 5,10; Hch 16,19-24.—b. Mt 9,33s; 12,23s; Jn 9,8-34; 11,45-48.—c. Jn 6,14s; Hch 14,11s.

33. *La fama* es difundida por los beneficiarios del milagro <sup>a</sup>, se extiende lejos <sup>b</sup>, en forma de una «palabra» <sup>c</sup> o reputación <sup>d</sup>.

a. Mt 9,31; Mc 1,45; 5,20; 7,37; cf. Hch 9,42; 19,17.—b. Mc 1,28.—c. Lc 7,17.—d. Mt 9,26.

## 2. Organización de los motivos

Tras el inventario precedente, que nos ha llevado a descubrir la existencia de 33 motivos o unidades de sentido —inventario sugerente, aunque incompleto—, es preciso proceder a una distribución ordenada. Se pueden aplicar diversos principios de organización. G. Theissen<sup>7</sup> adopta sucesivamente las perspectivas del hombre, del taumaturgo y del demonio, todos los cuales son confrontados en un «límite» de por sí infranqueable; dentro de estas perspectivas, destaca en cada caso los aspectos fundamentales de la voluntad, el conocimiento y la afectividad. Pero esta repartición entre los aspectos volitivo, cognoscitivo y afectivo parece abstracta (procedente de fuera del texto) y poco significativa en la búsqueda de la estructura del texto. En cuanto a las tres perspectivas, podrían reducirse a dos: la del taumaturgo y la del antagonista. Los intermediarios pueden agruparse fácilmente con el enfermo bajo un denominador común: el hombre (enfermo, discípulos, muchedumbre, intermediarios, adversarios), mientras que el de-

monio se distingue por su papel activo en el origen del mal y el taumaturgo ocupa un lugar especial por su misma función.

Por interesante que sea esta distribución, tiende a velar la acción propia del relato, que une al taumaturgo y al antagonista, acción sin la cual no habría relato de milagro. Por ello creo preferible basar la organización en un principio de oposición inherente al texto mismo. Pero hay que precisar más. Existen, en efecto, contrarios que se suelen manifestar en la acción del relato: acercarse/alejarse, admirar/rechazar, adorar/criticar, etc. Estos contrarios no constituyen el armazón del relato; son motivos particulares, que indudablemente hay que retener, pero sobre todo hay que referir a una oposición más fundamental que se da en el espacio mismo del texto.

Ahora bien, el conjunto del texto se centra, como ha señalado certeramente G. Theissen, en la noción de límite, entendido como una deficiencia, como un mal. En torno a él se va a desarrollar la acción: ésta choca con un obstáculo aparentemente insuperable, pero luego lo supera gracias al milagro. De este modo, el límite aparece constatado, afirmado, establecido, padecido o rechazado, y luego franqueado, trascendido.

a) *Se impone un límite*, en apariencia infranqueable. El mal está ahí (motivo núm. 9)<sup>8</sup>, reforzado por numerosas dificultades (núm. 10) y del cual el miserable (núm. 4) desea ser liberado (núms. 1-13). Unos (núms. 2, 3, 5, 6) lo ignoran equivocándose sobre su naturaleza (núm. 14), otros lo consideran insuperable mostrándose escépticos y burlones (núm. 15), y otros condenan de antemano toda intervención milagrosa (núm. 16): la razón se rebela contra todo lo que parece imposible, insensato o ilegítimo. El demonio (núm. 7) confirma la realidad de ese límite contraatacando (núm. 17). El mismo taumaturgo (núm. 1) se encuentra confrontado con el límite, pues reacciona afectivamente (núm. 18), se niega a intervenir (núm. 21) o bien argumenta sobre el mal o el bien que puede resultar de su intervención (núm. 20).

b) *Se franquea el límite*. El miserable presiente que ello es posible y manifiesta su sentimiento con prosternaciones (núm. 11), con invocaciones (núm. 12) y con una petición confiada (núm. 13). Jesús, particularmente en sus palabras de aliento (núm. 19), da el nombre de «fe» a la confianza radical que manifiesta el miserable hacia un ser que puede, si quiere, transgredir las leyes apa-

<sup>7</sup> G. Theissen, 83-89.

<sup>8</sup> Las cifras entre paréntesis precedidas de número indican los correspondientes motivos señalados *supra*, 282-288.

rentes de lo imposible. El límite es franqueado por el taumaturgo, que se prepara para la acción despidiendo a la gente (núm. 22), que emplea ciertos medios de curación (núm. 23), pronuncia una oración (núm. 25) o una palabra eficaz (núm. 26). Y el milagro se realiza al punto y con toda sencillez (núm. 26), siendo confirmado por unos efectos notables (núm. 27), por la despedida del miserable (núm. 28) y por la eventual consigna de silencio (número 29). El franqueamiento del límite es proclamado por la gente con su admiración (núm. 30) y sus aclamaciones (núm. 31), mientras que los adversarios persisten en rechazar al taumaturgo (núm. 32). Pero la noticia del sorprendente milagro se difunde muy lejos (núm. 33).

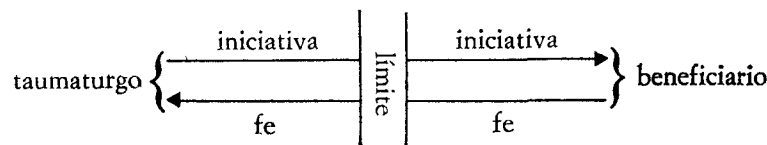
c) *Conclusión.* A partir de la descripción precedente podemos intentar precisar en qué consiste la estructura de un relato de milagro. Este relato narra cómo un hombre, el taumaturgo, vence en un instante un límite aparentemente infranqueable, lo cual hace que los testigos reconozcan, a pesar de los adversarios, la obra de Dios y admiren su misericordia.

En esta definición, la estructura del relato refleja evidentemente la estructura del fenómeno milagroso. Se sitúa, por tanto, en una estructura general de la antropología según la cual todo acto humano es franqueamiento de un límite. La verificación puede hacerse, por ejemplo, con la pareja naturaleza/cultura. Así, el arte consiste en franquear el dato primero de lo sensible, en superar la utilidad instrumental para abrir a la gratuidad del ser. La técnica es también franqueamiento del límite que impone la materia. Incluso la magia pretende franquear los límites que esclavizan al hombre mediante la apropiación de fuerzas invisibles. Tal es el dato común de la antropología.

¿Cómo se sitúa entonces el milagro dentro de estos distintos franqueamientos? A diferencia de la técnica, que supera progresivamente la resistencia opuesta por la materia y termina por dominarla, manteniéndola a su disposición, el milagro triunfa instantáneamente de una determinada situación de miseria. Si, por estas características, se parece a la magia, en los relatos de curación se diferencia de ella por la naturaleza de la relación que establece con el miserable: éste no tiene que observar escrupulosamente unos ritos, sino entrar por la fe en relación vital y gratuita con el taumaturgo. Según esto, se puede decir que en tales relatos la fe es el «operador» del milagro, pues une a los dos actores en una relación personal transformante.

El relato de milagro se estructura por el juego de tres elementos: el taumaturgo, el miserable, la relación entre ambos. A través del beneficiario pone de relieve un cuarto término: el límite, el obstáculo, el mal experimentado como irremediable y que, llevado al extremo, adopta la figura del demonio. El franqueamiento del límite o derrumbamiento del obstáculo es el milagro. Ese cuarto término, que constituye el eje de la acción, presenta un doble aspecto: límite como tal y límite franqueado. Por él la relación entre el taumaturgo y el miserable deja de ser dual (yo y Dios, a través del taumaturgo) fuera de todo contexto.

Hemos dicho que el taumaturgo y el miserable están unidos por una relación más o menos estrecha. Ahora bien, tal relación puede expresarse de dos maneras opuestas. Si adopto el punto de vista del miserable, hablaré de «fe»; si adopto el del taumaturgo, hablaré de iniciativa. Esta distinción es fundamental, porque permite diferenciar dos tipos de relatos según que prevalezca la fe o, por el contrario, que la iniciativa sea primordial y absoluta. Como vamos a ver, los temas organizadores se subdividen de acuerdo con estos dos puntos de vista. Por una parte, los relatos de curación, en los que la fe desempeña un papel constante y primordial; por otra, los relatos de exorcismo, salvamento, donación o legitimación, todos los cuales parten de una iniciativa del taumaturgo: todo acontece como si el miserable fuera para el taumaturgo la ocasión de manifestar quién es él. El siguiente esquema nos permite evidenciar dicha relación:



Por lo que se refiere a la estructura en sí, notemos que caben numerosas variantes, las cuales permiten rellenar o desplazar los elementos gracias a diversos agrupamientos, como se verá después en el análisis de la producción de los textos. Esta estructura es dinámica, está abierta a múltiples posibilidades, tanto en la organización de la forma concreta como en la presencia de determinado contenido. Es lo que vamos a exponer ahora, especificando el límite de acuerdo con la naturaleza de la miseria indicada en el relato.

## III. TEMAS ORGANIZADORES

¿Cómo distinguir los diferentes relatos de milagro? El problema ha recibido diversas soluciones. Por ejemplo, M. Dibelius subdivide los textos en «paradigmas» y «noticias» (*Novellen*), según que se orienten a la «predicación» o a la «narración». A su juicio, esta distinción funcional se ve confirmada por el «género literario», dado que los relatos-noticia no presentan cuatro de las cinco características de los paradigmas: rotundidad, brevedad, énfasis en una sentencia de Jesús, final de admiración. Sin embargo, un examen atento lleva a introducir numerosas modificaciones<sup>9</sup>.

R. Bultmann parece más afortunado en su análisis literario al afirmar que el milagro puede ser objeto propio del relato (con el resultado de un «relato de milagro») o bien, en otros casos, ocasión del relato (con el resultado de un «apoteagma»)<sup>10</sup>. No obstante, G. Theissen<sup>11</sup> ha criticado esta distinción, fundada en una interpretación inexacta de la función literaria de la «ocasión». Esta debería preceder a las palabras de Jesús; pero el hecho es que, de cinco casos en tres (la mano seca, el hidrópico y el paralítico de Cafarnaún), el relato no se presenta así: lo que decide del milagro es la alternativa propuesta por Jesús. En los otros dos casos (el poseso ciego y mudo y la mujer encorvada), el milagro es sin duda ocasión de un debate, pero esto no exige que aquí se trate de apoteogmas.

También se ha intentado otra subdivisión, recibida en amplios sectores, atendiendo al ámbito del milagro, según que sea el de lo humano o el de la naturaleza. Habría que diferenciar los milagros que afectan a las personas (ciegos, leprosos, posesos...) y los que afectan a la naturaleza (multiplicación de los panes, tempestad calmada...) <sup>12</sup>. Pero ¿con qué derecho se separan unas acciones que, en definitiva, atañen siempre a personas? Sin duda, esta

distinción se propone de manera inconsciente hacer históricamente más aceptables las primeras, las relativas a las personas, con el riesgo de sacrificar las segundas<sup>13</sup>. En todo caso, la distinción no tiene ningún interés para el análisis del relato de milagro como tal.

Prescindimos de quienes han considerado la posibilidad de distinciones basadas en el sujeto que opera el milagro, entre milagros de auxilio y milagros de poder, de modo que los primeros dependerían también del hombre y los segundos sólo de Dios<sup>14</sup>. En cambio, G. Dellíng se ha situado en el camino correcto al subdividir los milagros de acuerdo con la relación que une al sujeto y al objeto de los mismos: curaciones, prodigios, salvación, castigo<sup>15</sup>. A partir de esta última clasificación, G. Theissen propone una distribución que tiene en cuenta las adquisiciones precedentes, pero que se centra en el franqueamiento del límite característico de la estructura del relato<sup>16</sup>.

Teniendo presente lo que hemos dicho sobre la naturaleza de la relación afirmada entre taumaturgo y miserable, insistimos en la clasificación propuesta anteriormente<sup>17</sup> a partir de los personajes: por un lado veinte curaciones; por otro, veintitrés relatos (seis exorcismos, cuatro donaciones, cinco salvamentos y ocho legitimaciones).

1. *Inventario de los temas*

## a) Curaciones.

Conviene incluir entre las curaciones las cinco «reanimaciones» de muertos, llamadas también —aunque impropriamente— «resurrecciones» (la hija de Jairo, el joven de Naín, Lázaro, Tabita, Eutico): son retornos a la vida ordinaria, más espectaculares que las curaciones de enfermedades, pero del mismo orden por lo que se refiere al relato de milagro.

Lo que domina en estos relatos es la aplicación de una fuerza curativa (gr. *dýnamis*), que no debe confundirse con un «maná»

<sup>9</sup> M. Dibelius, *Formgeschichte*, 34-66; cf. L. J. McGinley, *Formcriticism of the Synoptic Healing Narratives. A Study in the Theories of Martin Dibelius and Rudolf Bultmann* (Woodstock 1944) 28-37.

<sup>10</sup> R. Bultmann, *Trad. syn.*, 259-299. En la *Introduction à la Bible* (eds. A. Robert y A. Feuillet; Tournai 1959) II, 307-309, y en la «nueva edición» (eds. A. George y P. Grelot; Tournai 1976) III/2, 192-195, he propuesto llamar a estas perícopas «sentencias enmarcadas».

<sup>11</sup> G. Theissen, 91-92.

<sup>12</sup> R. Bultmann, *Trad. syn.*, 267, 280, seguido por H. van der Loos, *Miracles*, 194; cf. *infra*, p. 19, § 3.

<sup>13</sup> Tal vez se puede descubrir aquí un interés de orden apologético. Cf., no obstante, S. Légasse, *supra*, 118-119.

<sup>14</sup> O. Perels, *Die Wunderüberlieferung der Synoptiker in ihrem Verhältnis zur Wortüberlieferung* (Stuttgart-Berlin 1934) 70. Cf. T. A. Burkitt, *ZNW* 50 (1959) 43-44.

<sup>15</sup> G. Dellíng, *Beurteilung*, 55-56.

<sup>16</sup> G. Theissen, 93.

<sup>17</sup> Cf. *supra*, 279-280.

mágico, como se ve claramente en el relato de la hemorroísa. Esta fuerza curativa hace pensar más bien en la medicina, aunque sin perder todo carácter numinoso. En estos textos no se trata de duelo con el demonio, por más que actúen unas fuerzas ocultas que es preciso vencer; de ahí que el relato esté impregnado de un clima de misterio.

Hay un segundo motivo, que afecta a la comunicación de esa fuerza: el contacto que cura, la imposición de manos que no tiene nunca el aire de un conjuro<sup>18</sup>, sino que irradia la fuerza de la vida que transmite sencillamente. En la curación se emplea de manera excepcional la saliva (Jn 9,6), unida por lo demás a la imposición de manos (Mc 7,32; 8,22).

El tercer motivo, siempre presente (salvo en el relato de Naín) es la petición implorante que, desde el punto de vista del miserable, consiste en la fe. Si no se da esta petición, no se puede hablar propiamente de relato de curación. Así, la curación de la oreja del siervo del sumo sacerdote en el Huerto de los Olivos, consignada únicamente por Lucas (22,50s), no es el resultado de una relación de fe entre el taumaturgo y el miserable, sino que tiene como función contrastar la actitud misericordiosa de Jesús y la resistencia a mano armada de Pedro, según se ve claramente en Mateo, Marcos y Juan. No es, pues, un milagro de curación, sino quizá de legitimación.

En su estructura, el milagro de curación refleja la de los salmos de súplica, descrita magistralmente por C. Westermann<sup>19</sup>. La criatura, debilitada por la enfermedad, dirige su clamor al taumaturgo, y éste interviene devolviendo la vida en un acto de nueva creación.

## b) Exorcismos

En los exorcismos se trata ante todo de un combate del taumaturgo contra el demonio que invade a un ser humano. Se comprende, según esto, que el miserable no pida auxilio, sino que el

<sup>18</sup> Sólo en dos sumarios se podría descubrir una alusión a un exorcismo (Lc 4,40s; Hch 19,11s); pero esta interpretación no es convincente.

<sup>19</sup> C. Westermann, *Das Loben Gottes in der Psalmen* (Gotinga 1954) 85: librar del polvo al pobre (Sal 113) es salvarle, tanto si se trata de la curación de una enfermedad, como si se trata de la justificación frente a los adversarios o de la liberación de un peligro mortal. Sobre los relatos rabínicos de curación, cf. K. Hruby, *supra*, 82-87; sobre los exvotos de Epi-dauro, cf. A. George, *supra*, 97-98.

taumaturgo tome la iniciativa de afrontar al demonio en su refugio. Sin embargo, dado que la posesión presenta a menudo apariencia de enfermedad, los textos no respetan siempre la frontera entre los exorcismos y las curaciones: unas veces se distinguen claramente en los sumarios<sup>20</sup>, otras el evangelista concluye un exorcismo evidente, como el del epiléptico, con la palabra «curación»<sup>21</sup>. La dificultad es mayor debido a que los antiguos solían atribuir la enfermedad (y el pecado) a una acción del demonio. Por eso, en rigor, conviene reservar el término «exorcismo» para los casos de «posesión». La presencia de términos característicos del género exorcismo no basta para incluir un relato en esta categoría. Así, cuando Lucas dice que Jesús «amenaza» a la fiebre como se hace con un demonio (Lc 4,39), esta interpretación no modifica el relato de milagro, pues el demonio no es en él antagonista del taumaturgo.

La primera característica es la posesión de un hombre por el demonio. Al estar poseído, el hombre pierde su facultad personal de decisión. Esto se ve claramente en algunos relatos helenísticos: «El niño pierde su propia voz y habla torpemente y con una voz profunda como los adultos; mira más con ojos ajenos que con los suyos propios»<sup>22</sup>; «el enfermo se calla, pero el demonio responde en griego o en una lengua extranjera»<sup>23</sup>. Se trata de verdadera alienación. Cuando el demonio se va, deja al niño «como muerto», hasta el punto de que debe ser curado (de nuevo) (Mc 9,26s). Cuando Lucas comenta otro episodio diciendo que «salió sin hacerle ningún daño» (Lc 4,35), es porque antes el demonio hacía realizar al poseso cosas extrañas e incluso espantosas (Mc 9,18.22).

Segunda característica de los exorcismos: el taumaturgo tiene por antagonista no al poseso, sino al demonio en persona. Los dos, el demonio y el taumaturgo, tienen un saber misterioso: el demonio presente a su vencedor (Mc 1,24), Jesús detecta al demonio oculto (9,25). Los dos disponen de medios semejantes: si un hombre está poseído por el demonio, Jesús está «lleno» de una fuerza divina superior (Mc 5,30), de modo que le toman a

<sup>20</sup> Mc 1,32s; 3,10s; 6,1; Lc 6,18s; 7,21; 13,32.

<sup>21</sup> Por ejemplo, Mt 17,18, a propósito del epiléptico exorcizado: «quedó curado» (*etherapéuthe*). Cf. P. Grelot, *supra*, 66-69. Sobre los exorcismos en la tradición rabínica, cf. K. Hruby, *supra*, 83-87.

<sup>22</sup> VA III, 38.

<sup>23</sup> Luciano, *Filopseudés* 16: «*hellenizon e barbarizon*».

él por un «poseído del demonio» (Mc 3,20s). Los dos utilizan fórmulas imprecatorias (Mc 5,7). Jesús emplea un lenguaje «bárbaro», palabras extranjeras (Mc 5,41; 7,34). El «nombre» es invocado por el demonio, que llama a Jesús «Santo de Dios» (Mc 1,24), y por Jesús, que exige saber el nombre del demonio (Mc 5,7), o por los que curan «en nombre de Jesús» (Mt 7,22; Hch 19,13s). Los dos ejercen su poder, si llega el caso, mediante la «tortura» (Mc 5,7; Hch 19,13-18). Tal es el duelo entre Jesús y el demonio. El poseso es simplemente el campo en que se libra el combate.

Una tercera característica es que no interviene simplemente un hombre, sino un demonio. Tal es la dimensión cósmica del enfrentamiento, que evoca el combate apocalíptico de Dios con los enemigos de Israel (Is 59,17). Las consecuencias se hacen sentir incluso en la naturaleza, como en el caso de la piara que se arroja al mar (Mc 5,13). Jesús manifiesta que el demonio merodea en busca de un lugar donde descansar (Mt 12,43-45). El exorcismo no va contra una especie de «superenfermedad», sino contra el demonio de que hay que liberar al hombre.

#### c) Salvamentos.

En otros casos, el taumaturgo salva al hombre del mar o de la prisión. Triunfa de las potencias enemigas que son la naturaleza o la autoridad política. Aun cuando haya un fondo de exorcismo —como en el apaciguamiento de la tempestad—, la relación con el demonio es sólo implícita; de hecho, Jesús vence a un poder mudo, puramente físico (Mc 4,39).

Aquí, como en los exorcismos y a diferencia de las curaciones, no interviene prácticamente el motivo de la petición: la iniciativa corresponde al taumaturgo; ello es debido a que, al revés que en la enfermedad, los beneficiarios padecen un mal con el que no se identifican.

El salvamento tiene lugar en una situación dramática. El peligro en el mar es tal que se han perdido todas las esperanzas (Hch 27,20) y se recurre al último salvador posible (Mc 4,38). Análogamente, el encarcelamiento es objeto de una cuidadosa descripción: cadenas que sujetan, noche oscura, guardianes que impiden toda evasión; entre tanto, los presos oran (Hch 16,25)<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Sobre las puertas que se abren según los papiros mágicos, cf. R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen* (Leipzig 1906) 120-122. Cf. también Orígenes, *Contra Celso* II, 34 (SC n.º 132, p. 369).

El salvamento se asemeja con frecuencia a una especie de epifanía<sup>25</sup>. Sin embargo, el hecho de que Jesús camine sobre el mar no tiene la función de manifestar su divinidad, a no ser en el cuarto evangelio, sino permitir que el taumaturgo llegue rápidamente junto a los discípulos en peligro. No es un fin, sino un medio para acudir a salvar a los discípulos. Por su parte, las liberaciones de prisión son, dos veces entre tres, facilitadas por una aparición angélica (Hch 5,17-25; 12,3-19).

El salvamento en el mar puede ser obra igualmente no de un ser divino que sobreviene desde fuera, sino de un pasajero. Es lo que acontece con Pablo cuando va preso a Roma (Hch 27, 21-26), o con Jesús cuando duerme en la barca (Mc 4,38). Al ser liberados, Pablo y Silas son confundidos con divinidades por el guardián, quien, a la vista del milagro, les atribuye un poder misterioso (Hch 16,30).

#### d) Milagros de donación.

En otros casos se trata de la carencia de un determinado bien necesario para la vida, como el alimento. Tampoco aquí hay petición por parte del miserable, sino iniciativa del taumaturgo. La miseria del pueblo en tiempos de Elías y Eliseo es evidentemente escandalosa, pero el pueblo no acude a suplicar: se contenta con lamentarse y resignarse (1 Re 17,12); del profeta no se espera ninguna ayuda; es Dios quien interviene espontáneamente. Lo que piden a Jesús es que despida a la muchedumbre (Mc 6,35). Asimismo, en el caso de la pesca milagrosa, es Jesús quien toma la iniciativa (Lc 5,4; Jn 21,6). Por lo que se refiere a Caná, María no solicita probablemente un milagro, sino que invita a su hijo a tomar una decisión, sea la que fuere.

Otro rasgo característico es la discreción con que se relata el acontecimiento. En vez de insistir en lo maravilloso de la situación, no se dice nada sobre el origen ni sobre el hecho del

<sup>25</sup> G. Theissen, 102-107, cuenta entre los tipos de relatos de milagro algunas «epifanías»; tal sería el caso cuando la divinidad de alguien aparece no sólo en sus obras, sino en su misma persona. Entre ellas pone el bautismo de Jesús, el caminar sobre las aguas, la transfiguración y la aparición a los discípulos de Emaús. Por lo que se refiere al único episodio que nosotros llamamos «milagro», es decir, el caminar sobre el mar, la epifanía está totalmente subordinada (excepto en Juan) al «salvamento» de los discípulos. No aceptamos, pues, hablar de un «género epifánico»; pero cf. *infra*, 312, 352.

milagro: el milagro no se efectúa con palabras, sino con una simple acción de gracias. No se describe la realización del milagro, el cual es conocido por una especie de retrospectiva, como si hubiera que deducirlo del resultado, que, eso sí, aparece bien claro: saturación de la muchedumbre, red que se rompe, abundancia de vino...

Incluso se suelen subrayar las consecuencias ulteriores del acontecimiento: las sobras del pan, el pescado y el aceite en abundancia, la calidad del vino son otros tantos indicios que invitan a pensar en una acción extraordinaria. La historia de las religiones no ofrece apenas paralelos de estos relatos, salvo en lo que toca a Caná. Así se comprende que el narrador, al carecer de modelo, actúe por su cuenta y que la comunidad se entregue al proceso de simbolización o alegorización a que está habituada, tanto en el caso de la misión (pesca) como en el de la eucaristía (panes).

#### e) Milagros de legitimación.

Algunos relatos presentan una acción extraordinaria en la que el taumaturgo toma la iniciativa para justificar unas palabras o un comportamiento. La acción hace pensar en una especie de ordalía: mediante el milagro se da una respuesta a un problema jurídico, a una duda lanzada sobre el justo o el pecador.

Las controversias sabáticas son casos típicos: el hombre de la mano seca, la mujer encorvada, el hidrópico, el paralítico de Betesda, el ciego de nacimiento son otras tantas ocasiones para que Jesús justifique su comportamiento misericordioso, que supera las prescripciones jurídicas. Jesús rompe el círculo en que los hombres tienden a encerrar la bondad de Dios.

El relato de la curación del paralítico de Cafarnaún es el más explícito. La crítica documental estima que fue compuesto a partir de dos relatos: una controversia centrada en las palabras «tus pecados quedan perdonados» y un relato de milagro que culmina en las palabras «levántate y anda». Pero los críticos no aciertan a determinar cómo fueron dispuestas esas dos «fuentes»; no se ponen de acuerdo sobre el lugar de la sutura<sup>26</sup>. Mediante tal método no es posible de hecho indicar la verdadera «punta»

<sup>26</sup> Según M. Dibelius, la interpolación abarca los versículos de Mc 2,6-10; según R. Bultmann (p. 29), los vv. 5b-10; según P. Ceroke, sólo 2,10: CBQ 22 (1960) 369-390.

del relato *actual*. Esta no reside en el milagro ni en la controversia, sino en la relación entre ambos. No hay dos acciones, subordinada la una a la otra, sino una sola con dos registros diferentes: la palabra de Jesús, que perdona los pecados a la vez que da la vida.

Otro buen ejemplo nos lo proporciona el relato de la mordedura de la víbora que no hace ningún daño a Pablo: el hecho significa que no es culpable del naufragio que acaba de sufrir (Hch 28,4).

En cambio, hay algunos relatos que no deberían incluirse entre los relatos de milagro. Por ejemplo, el diálogo sobre el impuesto destinado al templo (Mt 17,24-27) desemboca en la ordenada por Jesús a Pedro de ir a buscar la moneda en la boca del pez que es preciso pescar. Hay que notar ante todo que el milagro no es relatado; además, las palabras de Jesús se añaden típicamente a un diálogo que no las necesita<sup>27</sup>. Este episodio no es un relato de milagro.

En otros casos no se trata tampoco de relato de milagro, pero para mostrarlo hay que reflexionar sobre el franqueamiento del límite en que consiste el milagro. La estructura del relato de milagro presenta, frente al taumaturgo, un miserable que va a ser liberado de su mal; el paso del mal al bien es fundamental para que haya propiamente milagro. Según esto, si se da una intensificación del mal para el «beneficiario», no nos hallamos ante un milagro, sino ante un prodigio. Jesús maldice la higuera y la seca para siempre (Mt 21,18s = Mc 11,12-14.20). Si hubiera habido «milagro», habría sido para franquear el límite de «cacer de fruto», para pasar a «dar fruto»; como sucede lo contrario, se trata simplemente de un prodigio. Y el ejemplo que de ahí se saca con respecto a la fe omnipotente no destaca la fe del miserable (características de los relatos de curación), sino la del taumaturgo, lo cual no entra en la estructura del relato de milagro. Independientemente de que este relato pueda ser una simple trasposición de la parábola lucana de la higuera improductiva (Lc 13,6-9), no podemos incluirlo en la lista de los relatos de milagro.

Asimismo el episodio de Ananías y Safira (Hch 5,1-11) no es un relato de milagro. Es un prodigio que, lejos de franquear un límite, hunde en la muerte a los interesados. Su única función

<sup>27</sup> Cf. S. Légasse, *Jésus et l'impôt du Temple*: ScE 24 (1972) 373-377; cf. *supra*, 120-121.

es reforzar el respeto debido a la naciente comunidad cristiana.

Lo mismo sucede, en fin, con la ceguera del mago Elimas (Hch 13,11), que no redundo en su bien, sino en su daño; y el procónsul comienza a creer esencialmente a causa de Pablo, que transmite la enseñanza del Señor (13,12).

El verdadero milagro de legitimación ayuda a comprender mejor la naturaleza del relato de milagro. Todo milagro se orienta al don de la vida deficiente o ausente; por ello puede justificar el comportamiento del profeta que protesta contra la tendencia humana a encerrar la vida en unas reglas codificadas. La ley de Dios, hecha para dar la vida, ha terminado, bajo la presión de los hombres, por dar la muerte; así, un milagro que viene a dar la vida puede ser símbolo de la Palabra que libera las estrecheces del hombre. El límite queda franqueado en dos registros, el del curso ordinario de las cosas y el del sistema de los hombres: el milagro simboliza la liberación de la esclavitud de las costumbres o de los juicios demasiado humanos.

## 2. Composición de los temas organizadores

Es interesante averiguar qué tipos de composición pueden obtenerse a partir de los temas que hemos analizado. Recordemos que quienes caracterizan el relato de milagro son los protagonistas. Frente al demonio, Jesús opera un exorcismo. En favor de un enfermo, Jesús cura. Ante una muchedumbre necesitada, Jesús da generosamente. Para liberar a un ser en peligro, el taumaturgo interviene y vence a la muerte amenazante. Por su parte, los adversarios deben reconocer a su pesar que el límite impuesto queda doblemente franqueado.

Ahora bien, esos diferentes tipos pueden agruparse de varias maneras, revelando así otros aspectos del relato de milagro. Nos ha parecido necesario rechazar la división de los relatos de milagro en milagros sobre las personas y milagros sobre la naturaleza. Esta distinción artificial tiene un fundamento: los exorcismos y las curaciones afectan sin duda a las personas, mientras que las donaciones y los salvamentos se refieren inmediatamente a cosas. La observación tiene su interés. Pero lo tiene mayor el dato siguiente. El límite se caracteriza de dos maneras capitales. La primera consiste en una deficiencia que interesa al hombre en la salud o en un bien esencial; el taumaturgo la supera comunicando la fuerza vital que reside en él o la riqueza de la creación. La

segunda consiste en una opresión bajo una potencia enemiga (demonio, Estado, naturaleza); el taumaturgo la supera venciendo a esa potencia adversa. Donación de un aumento de vida y victoria sobre la muerte: tales son los dos aspectos últimos a que se remite la acción milagrosa, procurando un complemento a la debilidad vital del hombre y a su condición mortal. Si valen estas últimas consideraciones, se verifica una apertura a los misterios de la creación (donación de la vida) y de la resurrección (victoria sobre la muerte), los cuales dan sentido a los relatos de milagro.

Ahora bien, el límite no es sólo cuestión de contenido (la debilidad o la muerte), sino que a veces se considera formalmente como tal: en este caso son los milagros de legitimación los que lo ponen de relieve, como hemos dicho en el apartado anterior. Entonces se trata de la ley que debe recobrar su verdadero sentido: apoyándose en el franqueamiento del límite antes indicado, el milagro de legitimación franquea un límite impuesto por el juridicismo de los hombres.

## 3. «Género literario» del relato de milagro

El corpus literario «evangelio» incluye cierto número de unidades que se suelen diferenciar de acuerdo con su carácter de «relato» o de «enseñanza». A la enseñanza pertenecen los *lógia* normativos, que expresan lo que es universalmente válido en el orden de la experiencia o del comportamiento (palabras de sabiduría o de legislación, reglas de la comunidad), y los *lógia* kerigmáticos, que anuncian o proclaman hechos (palabras sobre el yo de Jesús, sobre el Hijo del hombre, palabras de tipo profético o apocalíptico) para el presente o para el futuro.

Radicalmente distintos de la enseñanza son los relatos de hechos singulares. Unos presentan milagros en razón de su valor evangélico: anuncio del reino o de la persona de Jesús. Otros se refieren a Jesús mismo (nacimiento, tentaciones, etc.).

Las parábolas son relatos que se centran en la ficción y, en este sentido, pertenecen simultáneamente a la enseñanza y a la narración. También las controversias o los apotegmas pertenecen simultáneamente a la narración y a la enseñanza.

Los relatos de milagro se sitúan en este contexto como relatos que parten de un hecho histórico para manifestar su alcance evangélico. Al final de la próxima sección tratamos la interacción de los relatos de milagro y de los otros géneros.

## B) LOS RELATOS DE MILAGRO EN LA DIVERSIDAD DE SU PRODUCCION

Hasta aquí hemos considerado los relatos teniendo en cuenta la forma original que parecía posible detectar a partir de los textos existentes. ¿Podemos seguir el camino inverso, es decir, pasar de la estructura fundamental a los textos actuales en la diversidad de su producción? Tal es nuestro objetivo. Pero digamos antes una palabra sobre el método que vamos a seguir.

La historia de las formas procedía, tras hacer el inventario de las formas, al examen diacrónico (o sea, a la historia) de los textos que poseemos. Así, M. Dibelius procuraba descubrir cuál era el texto primitivo y luego precisaba cuáles eran los estratos sucesivamente subyacentes al texto actual. Según él, lo más simple es lo más antiguo, lo más complejo es lo más reciente<sup>28</sup>. R. Bultmann procedía de forma diferente, pero intentaba igualmente remontarse, mediante una crítica a fondo, hasta el texto supuestamente primitivo<sup>29</sup>. Pero este axioma de lo «primitivo» es hoy rechazado categóricamente por numerosos críticos<sup>30</sup>: en cualquier texto, sea complejo o no, puede haber elementos primitivos.

Para superar la situación a que llevaba la historia de las formas, no pocos pidieron a la historia de la redacción que tomara el relevo<sup>31</sup>. A partir de los distintos géneros literarios reconocidos, la crítica debía esforzarse por precisar la redacción debida al autor. Los autores dejaban de ser considerados como «compiladores» (M. Dibelius) o como organizadores de materiales (R. Bultmann), para ser valorados en lo que son: intérpretes que transmiten la palabra que les ha sido transmitida<sup>32</sup>. De este modo se afirmaba cierta discontinuidad entre la «tradición» y la «redacción», y el redactor conseguía una gran autoridad<sup>33</sup>.

Estas hipótesis se basan de hecho en un método que G. Theissen impugna con toda razón<sup>34</sup>: ¿por qué trabajar sólo sobre

los textos existentes, como si esta confrontación bastara para precisar la frontera que separa la redacción de la tradición? La dificultad surge a propósito del Evangelio de Marcos. Todos los críticos admiten que ofrece una perspectiva «teológica» propia y la atribuyen a la «redacción»; pero esta redacción no puede precisarse más que a partir del texto subyacente al evangelio. Es lo que practican los autores analizados por J. N. Aletti<sup>35</sup>: logran cierta probabilidad y proponen algunas hipótesis útiles para la comprensión del texto. Pero, al subrayar la discontinuidad entre tradición y redacción, tienden a descuidar la continuidad que las une, es decir, la continuidad en la estructura que ha producido los diversos textos. En un sentido limitado se puede decir que «no hay estratos arqueológicos del texto, sino únicamente unidades textuales distintas en cada caso por la procedencia del género»<sup>36</sup>.

Esto hace que el método varíe. Aun cuando pueden existir genios capaces de crear nuevas estructuras, hay que preguntarse si lo que aparece como nuevo, en vez de constituir simplemente una aportación original de un redactor, no es una actualización de las posibilidades immanentes a una estructura previamente dada. Hay que profundizar más y ver la estructura en movimiento, disponiendo una serie de motivos y personajes en función de una temática determinada. La estructura se ve afectada principalmente por la tradición<sup>37</sup>, entre otras cosas mediante la adición de elementos que le son ajenos (como el género epifánico integrado en el relato de milagro de salvamento); estas afinidades provocan fusión, contaminación y, con ello, formas nuevas.

Esto significa que el estudio diacrónico recae aquí no en los textos, sino en la misma estructura. Esta preexiste a la tarea de producción de los textos y es ella la que va modificándose en los diferentes relatos de acuerdo con el juego de las posibilidades que le son immanentes. Esto se aplica en diversos planos: disposición y coordinación de los motivos, redacción y organización del relato y, en fin, composición global de los evangelios.

<sup>28</sup> M. Dibelius, *Formgeschichte*, 58; de acuerdo con la teoría evolucionista de H. Spencer, *Premiers principes* (París 1894).

<sup>29</sup> R. Bultmann, *Trad. syn.*, 21.

<sup>30</sup> E. P. Sanders, *The Tendencies of the Synoptic Tradition* (Cambridge, 1969), 13-26; E. Güttgemanns, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums* (Munich 1970), 200-201.

<sup>31</sup> Cf. *supra*, 37-38.

<sup>32</sup> H. J. Held, *Überlieferung*, 284.

<sup>33</sup> W. Marxsen, *Der Evangelist Markus* (Gotinga 1959) 9.

<sup>34</sup> G. Theissen, 28-35.

<sup>35</sup> Cf. *supra*, 184-192.

<sup>36</sup> G. Theissen, 29.

<sup>37</sup> Los trabajos de E. Güttgemanns, especialmente en la colección «Lingüística Bíblica», posibilitan una mejor comprensión de la «poética generativa»: *LingBibl* 13/14 (1972), 2-18; sin embargo, no deberían ignorar la posibilidad de una historia de la tradición.

## I. DISPOSICION DE LOS MOTIVOS

Como no es posible proceder a un estudio exhaustivo sobre las variaciones internas de la estructura en función de la importancia concedida a un motivo u otro, nos limitaremos a señalar cómo varía la estructura de acuerdo con dos aspectos fundamentales: la fe, por la que se franquea el límite, y la consigna de guardar silencio, por la que se afirma claramente ese mismo límite.

1. *La fe y otros motivos*

Un lugar común entre los críticos es relacionar el milagro con la fe. Sin ella, al menos en los relatos de curación, no sucede nada. Como hemos dicho antes, la fe es la operadora del milagro. Ocupa un lugar todavía mucho más importante que en los relatos no cristianos, los cuales la mencionan casi siempre. Nos limitaremos a examinar un caso concreto, el de la curación de la hemorroísa. Al final de las tres recensiones, la fe aparece como el nervio de la acción: «Hija, tu fe te ha salvado», dice Jesús en los tres casos. Evidentemente, para los tres evangelistas, la fe es lo que ha permitido que se realice el milagro. En este plano general, la afirmación es correcta, pero debe ser precisada atendiendo a las perspectivas de los distintos evangelios.

Los críticos estiman habitualmente que Mateo y Lucas han transformado el relato que hallaron en Marcos<sup>38</sup>. Podemos preguntarnos, no obstante, si esto no es imputarles una considerable actividad literaria que luego se intenta explicar por medio de unas motivaciones psicológicas inverificables en última instancia; y ello sin entrar en la hipótesis improbable de que estos dos evangelistas demolieron la teología de Marcos. En este punto resulta interesante el método en que se supone que los tres autores trabajaron sobre una estructura de relato que dejaba abiertas varias posibilidades de redacción.

El relato de Marcos aparece curiosamente en dos planos paralelos, como se ve en el siguiente esquema. A la izquierda indicamos el desarrollo de los hechos; a la derecha, un comentario que resume los elementos del relato.

25 <sup>26a</sup>	desventura y consultas médicas	26 <sup>bc</sup>	sin fruto, pérdida de dinero
27	la mujer se acerca a Jesús, toca su vestidura	28	pensando que así se curará
29 <sup>a</sup>	queda curada	30 <sup>a</sup>	Jesús sabe que de él ha salido una fuerza
30 <sup>b</sup>	Jesús: ¿Quién ha tocado mi vestidura?	31	los discípulos: Pregunta absurda
32	Jesús mira en torno a sí	33	la mujer sabe lo que ha sucedido
33 <sup>b</sup>	la mujer se prosterna y confiesa	34	Jesús recapitula: Tu fe te ha salvado

Según Marcos, la fe en torno a la cual gira el episodio consiste en la certeza de la mujer, convencida de que Jesús puede liberarla de un mal considerado incurable, pero esa fe debe reforzarse o especificarse por la dificultad suplementaria de que triunfa. La mujer, sabiéndose impura, conoce la ambigüedad de su propósito: algunos podían pensar que ella intentaba transmitir su impureza a Jesús, puesto que el contacto con una mujer en tales condiciones se consideraba siempre peligroso<sup>39</sup>. Aunque consciente de esta dificultad, la mujer rebasa la prohibición; tal es su fe, sabiendo que Jesús puede liberarla de su enfermedad.

Mateo presenta la escena de otro modo: despojada, apuntando sólo a los protagonistas. Ningún comentario acompaña a la narración, ningún diálogo la interrumpe. El relato va derecho al objetivo: la fe que consigue la curación. No se alude a dificultades, pero por parte de la mujer se da un gesto que indica su petición de fe. Esa fe es lo que proclama Jesús. Y Mateo, utilizando un motivo característico de las curaciones a distancia, subraya el triunfo sobre un límite que parecía insuperable: la mujer se curó «aquella misma hora» (9,22).

Lucas ha conservado en parte el diálogo de Jesús con sus discípulos, pero no conserva de Marcos la disposición en díptico, relato y comentario. Centra el diálogo en el deseo que tenía la mujer de pasar inadvertida y disimular en cierto modo su curación. Cuando Jesús insiste, a pesar de la observación de los discípulos, en afirmar: «Alguien me ha tocado» (8,46), ella no puede mantener oculta su curación. Su vergüenza se convierte en el

<sup>38</sup> Cf. X. Léon-Dufour, *Interprétation des évangiles et problème synoptique*: ETL 43 (1967), 5-16.

<sup>39</sup> Esta convicción va unida a la idea de que en la sangre residen las fuerzas positivas del individuo y también las fuerzas que producen el mal; cf. RGG 4 (1960) col. 876. Es de notar la referencia a Plinio, *Hist. nat.* VII, 64, 13 y XXVIII, 23.

anuncio gozoso —«ante todo el pueblo»— de que ha sido curada (8,47) y cuenta lo sucedido. En Lucas, la fe está explícitamente vinculada no a la prueba o a la petición, sino a la proclamación final.

La fe aparece, pues, vinculada a tres motivos diferentes: la dificultad (núm. 10), la petición (núm. 13), la aclamación (núm. 31). La estructura se modifica alargándose en una u otra dirección. Es inútil hablar de corrección de un texto por otro; ni Mateo ni Lucas han estropeado la perspectiva de Marcos para sustituirla por la suya propia. Es inútil hablar de un texto más antiguo y de otros más recientes: la misma estructura estaba abierta a varias producciones de textos.

Así, pues, en Marcos la fe va más bien unida a la prueba; en Mateo, a la petición; en Lucas, a la alabanza. Esto lo confirma el estudio de los otros episodios, con lo cual se adivinan ya las perspectivas propias de cada uno de los sinópticos.

En Marcos, la insistencia recae en los obstáculos que es preciso vencer y que hacen el milagro particularmente difícil: la necesidad de introducir al paralítico de Cafarnaún a través del techo (Mc 2,4), el anuncio de la muerte ya acaecida de la hija de Jairo (5,25), el rechazo de la sirofenicia por Jesús (7,27), el mandato de guardar silencio impuesto a Bartimeo por los discípulos (10,48) son otros tantos obstáculos suplementarios que refuerzan la necesidad de la fe. Todo esto se condensa perfectamente en la petición del padre del epiléptico: «Creo, pero ayuda a mi fe» (9,24). Sí, Jesús puede hacer milagros, pero debido al fracaso de los discípulos dice el hombre: «*Si puedes...*». Entonces Jesús le invita a superar radicalmente la duda sea cual fuere, pues «todo es posible», por encima de toda estimación humana.

En Mateo, lo que se somete a prueba es la petición, a fin de dar relieve a la autoridad, al poder excepcional de Jesús. No se puede decir simplemente<sup>40</sup> que la fe sea para él un «criterio preferido» para los relatos de milagro, pues no la menciona a propósito de Jairo (Mc 5,36), del epiléptico (Mc 9,22-24) ni del ciego de Jericó (Mc 10,52). En cambio, Mateo subraya el tema tradicional: «Que te suceda como crees»<sup>41</sup> y es el único que formula la pregunta definitiva: «¿Creéis que puedo hacerlo?» (Mt 9,28). Por eso redobra la petición de la cananea (15,22-25) y hace invocar al Hijo de David (9,27; 15,22) o incluso al Señor (8,6;

<sup>40</sup> H. J. Held, *Überlieferung*, 198-199, 286.

<sup>41</sup> Mt 8,13; 15,28; Mc 9,29.

15,22) en la persona de Jesús de Nazaret. No podemos decir que Mateo minimice el aspecto de la fe en los relatos de milagro<sup>42</sup>; lo que hace es presentarla de otra manera que Marcos.

También Lucas modifica la conexión del motivo de la fe, pues la suele vincular al reconocimiento (Lc 7,50). Así, el paralítico glorifica a Dios (5,25), y lo mismo hacen los diez leprosos (17,15.18) o el ciego de Jericó (18,43). Otro ejemplo es el epiléptico. Al igual que Mateo, Lucas ignora la duda del padre, obstáculo importante en Marcos; la composición tripartita de este último queda reducida a unidad. De ese modo, Lucas modifica el juego de los motivos. En lugar de la resignada constatación de que los discípulos no han podido hacer nada (Mc 9,18), el padre se dirige a Jesús con una confianza que el fracaso no ha logrado quebrantar (Lc 9,38-40). Según esto, el diálogo sobre la necesidad de la fe no tiene razón de ser. Tal simplificación reajusta la forma ordinaria de la estructura, y la admiración encuentra su puesto de costumbre en el final<sup>43</sup>. El motivo general de la fe se refuerza así en Lucas con un motivo emparentado, el del reconocimiento y admiración.

## 2. La consigna de silencio

¿Por qué aparece en los relatos de milagro la consigna de guardar silencio? ¿Pertenece a la estructura original o se debe a la labor redaccional de Marcos? Desde W. Wrede, son numerosos los críticos que ven en ella una elaboración cristiana posterior al hecho, orientada a prestar a Jesús una conciencia mesiánica que no tuvo<sup>44</sup> o a justificar *a posteriori* la vida oscura, el fracaso humillante de Jesús de Nazaret<sup>45</sup>. Otros, menos radicales, estiman que Marcos ha sistematizado una actitud histórica de Jesús<sup>46</sup>. Estos autores establecen una separación entre redacción marcana y tradición premarcana, pero sin llegar a dar cuenta de todos los datos textuales. Por ello vamos a intentar nosotros, siguiendo a G. Theissen<sup>47</sup>, situar la consigna de silencio ateniéndonos a su función.

<sup>42</sup> H. J. Held, *Überlieferung*, 227.

<sup>43</sup> Compárese Mc 8,15 y Lc 9,43.

<sup>44</sup> W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Göttinga 1901).

<sup>45</sup> M. Dibelius, *Formgeschichte*, 231.

<sup>46</sup> S. Sjöbert, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien* (Lund, 1955); G. M. Minette de Tillesse, *Secret messianique* (París 1968).

<sup>47</sup> G. Theissen, 143-154.

Se dan dos circunstancias que ayudan a no hablar precipitadamente de una intervención redaccional. La primera, que —según indica G. Theissen<sup>48</sup>— no ha sido señalada nunca en el mundo de los críticos, es que la consigna de silencio no constituye una característica exclusiva de los relatos evangélicos, puesto que aparece corrientemente en los papiros mágicos griegos. En ellos encontramos igualmente mandatos de guardar silencio: «¡Cállate!»<sup>49</sup>, o gestos que imponen silencio, como poner la mano en la boca<sup>50</sup>, y también consignas de no decir nada a nadie<sup>51</sup>, de guardar secreto sobre lo que acaba de suceder<sup>52</sup>. Estas consignas se formulan indudablemente en un contexto de operaciones mágicas, pero lo que nos interesa de momento es que se dan naturalmente en tales relatos. Por tanto, lo que plantea problema no es que Marcos haya inventado este motivo, sino que Mateo lo omita.

La otra circunstancia invita a distinguir cuidadosamente entre las consignas insertas en los relatos de milagro y las consignas de silencio referentes a la persona misma de Jesús. De hecho, fuera de los relatos de milagro aparece en cuatro ocasiones un mandato de silencio: no revelar «quién es Jesús» (Mc 1,34; 3,12; 8,30) o la visión de Jesús transfigurado (9,9). Estas consignas precisan en cada caso el objeto personal del secreto que se debe guardar, mientras que en los relatos de milagro se trata del hecho que acaba de acontecer (Mc 1,44; 5,43) o de la cosa en general (7,36). Para explicar estos textos se tiende a pensar que reflejan la evolución de la cristología tal como se la suele admitir: el motivo del secreto habría sido transferido del relato de milagro (acontecimiento) a otros relatos referentes a la persona de Jesús. Pero ¿no será que los críticos han procedido a la inversa, introduciendo la cristología del secreto mesiánico en los relatos de milagro y concluyendo prematuramente el carácter redaccional de la consigna de silencio? Esta impresión se ve confirmada por el examen de algunos casos concretos.

Jesús ordena al leproso que «no diga nada a nadie» (Mc 1,44) y, al mismo tiempo, que vaya a hacer comprobar su curación por los sacerdotes y presente la ofrenda prescrita para su purificación. ¿De qué se trata exactamente? No de callar la «curación», sino

<sup>48</sup> Id., 143.

<sup>49</sup> *Papyri Graecae Magicae* (PGM: ed. K. Preisendanz, 1928-31): III, 199s.

<sup>50</sup> PGM IV, 55, 560. <sup>51</sup> PGM VII, 439s. <sup>52</sup> PGM I, 40, 130.

de ocultar el origen de la purificación: Jesús ha «purificado» realmente al leproso, pero quiere respetar la ley de Moisés; el hecho de la curación debe invitar a los sacerdotes a reflexionar sobre su origen. No es necesario apelar a la resurrección de Jesús para dar cuenta de la consigna de silencio, aun cuando, en la perspectiva global de Marcos, sea posible esa lectura. Y el leproso curado difunde el hecho de su curación y purificación por Jesús. El resto del relato es coherente.

Además hay una interferencia de la consigna de silencio con otro motivo, el de la «despedida» (núm. 28): el beneficiario del milagro debe acudir a los sacerdotes (1,43s), ir «a su casa» y no al poblado (8,26); el lugar y el público son diferentes de los del milagro, y la casa es a menudo el lugar de las revelaciones secretas<sup>53</sup>. Al parecer, para Marcos existe prácticamente una equivalencia entre los dos motivos, de modo que se podría sobrentender una especie de consigna de silencio en 5,19, donde el geraseno curado debe volver a su casa y proclamar allí la misericordia que Dios le ha concedido.

Los otros dos casos en que Marcos recoge la consigna de silencio no ofrecen dificultad. No obstante, se advierte la intervención redaccional del evangelista a propósito de la curación del sordo tartamudo (7,36) y de la reanimación de la hija de Jairo (5,43): se pone un verdadero interés en la mención de la consigna. Notemos, en fin, que Mateo, que omite la mayor parte de las alusiones marcanas a la consigna de silencio, la reproduce en el relato de la curación de dos ciegos (9,30).

¿Cuál es, pues, la función de este motivo en el relato de milagro? Con toda probabilidad, no es cristológica. El motivo quiere subrayar el carácter anormal del hecho que acaba de acontecer, del franqueamiento del límite por el taumaturgo; así favorece la interpretación que orienta hacia la persona de Jesús.

## II. PRODUCCION DE LOS RELATOS DE MILAGRO

El trabajo de la tradición sobre la estructura no se advierte solamente en la diversidad de disposición de las unidades de sentido (motivos), sino también en la redacción global de cada relato. Pero, una vez más, el método que preconizamos choca

<sup>53</sup> Mc 7,17; 7,24; 9,28; 10,10.

con los hábitos de los críticos. Siguiendo a R. Bultmann, se suele hablar de las «tendencias generales de la tradición», de «cierta regularidad en la utilización de Marcos por Mateo y Lucas»; se cree posible llegar al descubrimiento de unas «leyes» y luego, por extrapolación, se las considera como «operantes ya sobre el dato de la tradición, antes de su fijación en Marcos y en Q»<sup>54</sup>. En tales condiciones importaría poco que la tradición fuera oral o escrita. Todas estas afirmaciones son discutidas por G. Theissen en el estudio que ha publicado como apéndice a la obra clásica de R. Bultmann<sup>55</sup> y criticadas abiertamente en su propia obra sobre los relatos de milagro.

En un notable trabajo, E. P. Sanders ha disipado eficazmente la ilusión de que existían «tendencias generales de la tradición»<sup>56</sup>. Esto no quita que podamos reconocer algunas tendencias típicas, pero siempre que tengamos en cuenta dos condiciones. Primera, que el repertorio de los posibles cambios es limitado, agota las posibilidades estructurales del género. Segunda, que conviene no identificar dichas tendencias con las preferencias redaccionales de los distintos autores. Estos tienen sin duda sus hábitos estilísticos, pero *todos* ellos siguen, aunque de diversas maneras, una u otra tendencia. Fijémonos en tres: brevedad, amplificación, afinidad.

### 1. Tendencia a la brevedad

Dado que su texto suele ser más breve que el de Marcos, se dice con frecuencia que Mateo abrevia a Marcos. Ahora bien, independientemente del presupuesto gratuito de que Mateo tuviera ante sí el texto actual de Marcos, es fácil demostrar que, si Mateo es más breve, esto puede deberse a que su relato refleja una estructura más sencilla que la reproducida por Marcos<sup>57</sup>.

El fenómeno aparece claramente en varios relatos. En el de la curación de la hemorroísa, analizado anteriormente, es Marcos quien se aleja de la estructura clásica. El relato termina de ordi-

<sup>54</sup> R. Bultmann, *Trad. syn.*, 21.

<sup>55</sup> G. Theissen, *Complément 1971 a la Trad. syn.* de R. Bultmann, 455-671.

<sup>56</sup> E. P. Sanders, *Tendencias*, 272.

<sup>57</sup> Un ejemplo típico de esta lamentable interpretación de Mateo lo ofrece, a pesar de ciertas conclusiones bastante certeras, H. J. Held, *Überlieferung*. ¿Por qué le siguen casi ciegamente tantos autores, como L. L'Eplattenier en *Cahiers «Évangile»* n.º 8 (París, 1974), 21-26?

nario con la mención de la curación y con una aclamación. Aquí, una vez que la mujer está curada (Mc 5,29), Jesús la despidе precisando: «Ve en paz y queda curada de tu enfermedad» (5,34). Marcos ha querido reservar así para el final las palabras de Jesús. En lugar de esta complicación, Mateo permanece fiel a la estructura ordinaria, según la cual la curación sobreviene después de que Jesús ha mencionado la fe. Si Mateo no presenta el diálogo de Marcos no es porque lo haya suprimido para abreviar<sup>58</sup>.

Lo mismo sucede con el episodio de Gadara. Marcos dramatiza duplicando el mandato de Jesús a los demonios (Mc 5,8.13) y la petición demoníaca de salir (5,10.12). De esta dramatización marcana no hay huella en Mateo: un solo mandato (Mt 8,32), una sola petición (8,29) y, al final, como único motivo, la repulsa del taumaturgo (8,34), mientras que Marcos ofrece varios: espanto, repulsa, difusión de la noticia, asombro<sup>59</sup>.

El examen podría prolongarse. De ordinario, por ejemplo en el caso del paralítico de Cafarnaún o del epiléptico, se advierte que Mateo no abrevia a Marcos, sino que produce un texto no dramatizado a partir de una misma estructura. Una tendencia análoga aparece en la manifiesta reducción del número de personajes. Para Mateo, lo importante en el relato son los protagonistas.

Y Mateo no es el único que se atiene a la secuencia de la estructura en un estado más simple que el de Marcos. Lucas procede de la misma manera, por ejemplo en la curación del epiléptico. Añadamos, en fin, que el mismo Marcos da pruebas de brevedad, por ejemplo cuando deja de recordar, en el caso de la tempestad calmada, que había otras barcas (Mc 4,36).

### 2. Tendencia a la ampliación

La tradición conoce otra tendencia, opuesta a la precedente, que no puede atribuirse tan sólo a un autor individual. En diversos grados, la tendencia a la ampliación se da en los tres sinópticos. Por ejemplo, se procura motivar más precisamente la introducción o la secuencia; o bien la repetición y la variación permiten intensificar y dramatizar el relato.

No es necesario recordar que Marcos dramatiza en varias ocasiones, por ejemplo duplicando la petición del ciego (Mc 10,48.

<sup>58</sup> H. J. Held, *Überlieferung*, 168-169, 204-207.

<sup>59</sup> Mc 5,15c.17.18.20.

49) o el largo diálogo del padre del epiléptico (9,17-22). Ya lo hemos visto con respecto al relato de la hemorroísa.

Es más interesante mostrar el mismo fenómeno en Lucas: le gusta hacer los relatos más fluidos, añadiendo precisiones explicativas<sup>60</sup> o repitiendo las conclusiones admirativas<sup>61</sup>. También en Mateo hallamos algunos ejemplos<sup>62</sup> a este respecto, pero menos que en Lucas.

Por su parte, Mateo dramatiza a su modo en algunas ocasiones, como en el episodio de la cananea. Mientras Marcos se limita a la secuencia de petición, dificultad, dificultad superada y palabras de aliento, Mateo multiplica las peticiones, que llegan a cuatro (Mc 15,22.23c.25.27) y que son interrumpidas por cuatro repulsas: silencio de Jesús (23a), repulsa de los discípulos (23b) y dos repulsas de Jesús (24.26). En realidad, la tendencia a la ampliación se manifiesta en los tres sinópticos.

### 3. Tendencia a la afinidad

Hay un tercer procedimiento que no puede atribuirse inmediata y exclusivamente a un autor individual: el fenómeno de asociación o aglutinación. Ciertos motivos atraen a otros, de modo que se produce una nueva cristalización. Decir, como se suele hacer, que esto significa la presencia de varias «fuentes» fundidas en un mismo relato es proponer una explicación difícil de justificar. En realidad, lo que ha llevado a modificar el relato es el deslizamiento hacia motivos emparentados. Por ejemplo, en el relato de la curación de la suegra de Simón, Lucas se ha inspirado en un motivo tomado de los exorcismos: la amenaza al demonio y la «partida» de la fiebre (Lc 4,38s). También el leproso parece «amenazado» como en un exorcismo (Mc 1,43). El hecho de que Jesús camine sobre el mar aparece en Juan como una especie de epifanía, mientras que se trata simplemente de un momento en un milagro de salvamento<sup>63</sup>.

Podríamos examinar desde este ángulo la manera en que se reproducen los relatos de curación de ciegos o de leprosos. Siempre hay que considerar las variantes independientes de un mismo episodio, como en el caso del centurión de Cafarnaún, también

<sup>60</sup> Lc 5,18; 5,25; 6,6; 6,8...

<sup>61</sup> Lc 5,25; 8,47; 9,43; 18,43.

<sup>62</sup> Mt 8,15; 8,28; 9,8; 14,18; 14,20; 20,34.

<sup>63</sup> Cf. *supra*, 296-297.

presente en Juan (4,46-54). Por último, es muy probable que algunos motivos procedan de otros géneros literarios más o menos emparentados.

### Conclusión

La labor de producción de los relatos no es simplemente resultado de una intervención directa del escritor. Hay, sin duda, cierta discontinuidad entre la tradición y la redacción, pero la continuidad subsiste en el plano de la estructura. En vez de imaginar que se pasa lisa y llanamente de lo oral a lo escrito, hay que reconocer que lo oral actúa siempre en la puesta por escrito, aun cuando los rasgos de la oralidad tiendan a ceder bajo la presión de la escritura. Esto se realiza de manera progresiva.

### III. CONTEXTO LITERARIO DE LOS RELATOS DE MILAGRO

Hasta aquí hemos considerado los relatos de milagro al margen del gran conjunto en que son narrados. Pero el hecho es que se da una interacción entre el relato y su contexto. La obra que llamamos «evangelio» incluye diversos relatos de milagro que pertenecen a distintos tipos y se agrupan de distintas maneras. Incluye también otros géneros de unidades literarias, enseñanzas o actividades diversas. La diacronía de la estructura requiere una exposición de las interferencias de ese contexto literario.

El contexto actúa en diversos planos. En el de la composición narrativa hay que notar las transiciones cronológicas, topográficas, narrativas, interpretativas o literarias<sup>64</sup>. Esto da lugar a modificaciones en la presentación del relato de milagro: las situaciones cronológicas o las motivaciones son distintas, los asistentes son presentados de diversas formas, etc.

En el plano de la agrupación de los relatos de milagro se manifiestan interferencias debidas a su acercamiento mutuo o a su vecindad con otros géneros literarios. También, por último, se da interacción en el plano de todo el evangelio. Tales son las dos modificaciones del contexto que vamos a examinar sumariamente.

<sup>64</sup> G. Theissen, 198-227. Celebro señalar que R. Pesch, *Das Markusevangelium* (Herder's Kommentar, 1976), remite constantemente a la obra de G. Theissen.

### 1. Influencia de las agrupaciones de relatos

El estudio sobre el Evangelio de Marcos (cap. X) ha subrayado certeramente la distinta presentación de los diversos relatos según que se trate de la primera jornada en Cafarnaún, de los milagros en torno al lago o de los últimos milagros.

A título de ejemplo, indicaré cómo ha modificado Mateo los relatos de milagro agrupándolos en los capítulos 8 y 9. Es corriente titularlos «los diez milagros»; pero esto es sumar elementos heterogéneos: estos relatos de milagro no sólo son muy diferentes entre sí, sino que además están agrupados junto con relatos de llamamiento o de controversia que pertenecen a un género totalmente distinto.

Supongamos formado el corpus de los capítulos 8-9, donde se reconocen tres series claramente distintas:

8,1-16: que culmina con una cita bíblica (8,17);

8,18-9,8: que termina con diversos «lógia» (9,9-17);

9,18-33: tres relatos que desembocan en una controversia.

Lo que Mateo quiere decir al citar a Isaías (53,4) es que los milagros son signos de la redención. Sabiendo que Jesús ha operado ya la salvación, Mateo declara que el mismo Jesús «carga con» nuestras enfermedades, con nuestras debilidades. Esta convicción ilustra retrospectivamente los relatos anteriores: no son obras sensacionales, sino el indicio, el signo de que se ha realizado la redención. La curación de la lepra simboliza la liberación del pecado y la reintegración en la comunidad eclesial; la curación solicitada por el centurión lleva a Jesús a declarar que la salvación alcanza también a los paganos; la suegra de Pedro, curada sin que lo pida y que se pone a servir a Jesús como si estuviera solo, simboliza evidentemente al cristiano curado por la omnipotencia de Jesús: «Se levanta y le servía». Según los casos, la estructura del relato ha sido modificada de una u otra manera. En los dos primeros, la petición es explícita y subraya la necesidad del judío y del pagano; el relato del leproso indica a la vez el respeto y la libertad de Jesús con respecto a la ley; no se da admiración, sino la majestad del taumaturgo. Mediante la adición del «lógion» sobre el universalismo, el relato del centurión muestra que Jesús es capaz de curar a distancia a los paganos que tienen fe en él. Si no se alude a la fe de la suegra de Pedro, es porque ésta constituye el tipo del cristiano que Jesús viene a

buscar. Todo ello para manifestar la suprema autoridad de Jesús y mostrar en él al salvador de todos los hombres.

La segunda serie de milagros no tiene ese alcance teológico. El primero (de hecho son varios), que será ineficaz, va dirigido a los que querían seguir a Jesús (8,18-22); el segundo se refiere a Mateo, el cual marcha detrás de Jesús (9,9). Los milagros no son simplemente franqueamientos del límite, sino que muestran en acto lo que Jesús es capaz de realizar por su sola palabra. Se podría decir: «¿Qué es más fácil: dar una orden a los elementos o decir a Mateo que se levante y le siga?». Los milagros vienen a subrayar la autoridad de quien manda a los hombres. Su palabra es omnipotente y arrastra a su seguimiento; actúa sobre los corazones, sobre los elementos desencadenados, sobre el poseso furioso, sobre el paralítico; a fin de cuentas, Jesús perdona los pecados, explicitando así lo que estaba implícito en la primera serie de milagros. En esta agrupación se destaca la reacción de los asistentes: asombro de los discípulos ante el que manda al mar, repulsa de los paganos que no quieren nada con Jesús, admiración hacia la autoridad del que perdona los pecados. Comprendemos por qué Jesús carga con los pecados y los elimina. La tempestad calmada hace preguntar: «¿Quién es éste?». Los demonios atormentados responden que es el Hijo de Dios, los escribas lo sugieren al acusar a Jesús de blasfemia. Podemos ir más lejos: como los «lógia» que siguen al llamamiento de Mateo pertenecieron sin duda a un estadio premateano, pueden esclarecer la entidad del misterioso personaje que así actúa: viene a salvar a los pecadores, es el Esposo, no admite odres viejos... Los milagros son invitaciones a seguir a Jesús, el médico de los enfermos, el maestro que llama con imperio, el esposo presente por poco tiempo, el vino nuevo y, sobre todo, como proclama el mismo Jesús, el Hijo del hombre, es decir, el Juez ya presente (9,6) o, como confiesan los demonios, el Hijo de Dios en persona.

Sería interesante confrontar sinópticamente los relatos de milagro. Se vería, por ejemplo, cómo el relato de la tempestad calmada tiene en cuenta las condiciones puestas para «seguir a Jesús», cómo el demonio de Gadara ve en Jesús al que viene a atormentarle «antes de tiempo» y, en fin, la autoridad de los hombres que hoy perdonan los pecados.

La tercera serie de milagros es más artificial, pero muestra también su dirección y orientación. Sirve sin duda de preparación

para la respuesta de Jesús a Juan Bautista, en la que se habla de muertos que resucitan y sordos que oyen. Como hemos dicho antes, en el relato de la hemorroísa la narración está presidida por el motivo de la petición. El notable no sólo pide a Jesús que vaya «para que viva su hija» (Mc 5,23), sino que afirma que ella «vivirá» (Mt 9,18). La curación de los ciegos se opera «según la fe» (9,29). Además de la petición y de la fe se amplifica el motivo de la aclamación, cosa que no sucedía en las series precedentes. Por último, esta serie termina con la división de los asistentes.

Como se ve, cada uno de los diez relatos de milagro adquiere un alcance peculiar en virtud del contexto literario en que se inscribe. Por su parte, la colección sigue al discurso inaugural: Jesús, que se ha mostrado omnipotente en palabras, lo es también en obras.

## 2. *Influencia del contexto evangélico*

El evangelio es de hecho el único corpus literario que merece ser considerado: constituye por sí mismo un género especial en la literatura. ¿Es posible hallar un denominador común a los cuatro evangelios? Algunos estiman que su programa narrativo se define por el «reino». Pero ¿cómo aplicar esto al Evangelio de Juan, que traspone el reino a la vida eterna? En mi opinión, sólo el anuncio de Jesucristo vale para todos los evangelios. La relación con la persona es lo que da sentido al evangelio: la buena noticia sobre Jesús de Nazaret, Mesías e Hijo de Dios.

Los precedentes análisis de la estructura han demostrado ya que todos los relatos de milagro convergen en la persona de Jesús, si bien esta observación debería matizarse de acuerdo con los distintos evangelios.

Ello permite considerar como relatos de milagro ciertos relatos que no presentan plenamente la estructura de aquéllos. Así, la curación de la oreja del criado en el huerto puede interpretarse como un milagro de curación o de legitimación, según que se haga intervenir el contexto inmediato o el contexto general. Análogamente, el exorcismo que precede a una controversia con los fariseos (Mt 12,22-24), ¿es un milagro de exorcismo o de legitimación?

Pero lo que confiere al conjunto del evangelio el fundamento de los milagros es, sobre todo, la fe en la resurrección. La resu-

resurrección es el auténtico misterio del franqueamiento del límite radical que consiste en la muerte.

## C) FUNCION DE LOS RELATOS DE MILAGRO

La estructura de los relatos de milagro debe ser confrontada, en su naturaleza y en su evolución, con el ambiente social en que nace o ejerce su función. Tras examinar la estructura y sus avatares, hay que precisar en qué terreno toma forma esta literatura, lo cual equivale, con ciertos matices, a buscar la «situación vital» en que se elaboran los relatos de milagro. El contexto histórico es, en efecto, un factor determinante de su progresiva cristalización.

Este estudio debe apoyarse en varias ciencias y en sus correspondientes métodos, como la sociología de la literatura. A este respecto me remito a la abundante bibliografía reunida por G. Theissen.

Para analizar el fenómeno hay que seguir tres pasos: 1) investigar cuál es la función de los relatos de milagro en la sociedad antigua, y ello con una perspectiva que podríamos llamar sincrónica, pues nos interesamos por una situación social delimitada; 2) intentar situar los relatos en la historia de la creencia en el milagro, lo cual nos coloca en una perspectiva diacrónica. Por último, 3) podremos abordar la cuestión de la función existencial de tales relatos.

En cada caso habrá que distinguir dos aspectos, complementarios y unidos, que interesan en todo análisis de tipo funcional: las condiciones de elaboración de los relatos, es decir, el condicionamiento de su producción, lo que preexiste a la intervención de los individuos, y luego la intención que singulariza la producción de los relatos. Siempre existe una tensión entre las condiciones que se reflejan en los relatos y la intención (las distintas respuestas) que éstos manifiestan.

## I. EN LA SOCIEDAD ANTIGUA

Simplificando un tanto los datos, la actividad milagrosa se presenta en este largo período bajo tres formas principales. En

primer lugar, aparece asociada a una institución de utilidad social: los *santuarios*, donde los enfermos son recibidos y tratados<sup>65</sup>. Aunque se benefician algunos ricos, estos lugares albergan particularmente a gente económicamente débil, sin recursos personales, pobres incapaces de pagar a un médico, como los esclavos enfermos e inútiles.

Al lado de esta actividad institucional aparece una actividad no oficial, sospechosa, la *magia*<sup>66</sup>. Es verdad que también los ritos practicados en los santuarios tenían ciertos rasgos mágicos, con lo cual éstos quedaban integrados en el contexto oficial del culto; sin embargo, la magia ejercida directamente carecía de derecho de ciudadanía. Estaba marcada por el cosmopolitismo y el individualismo. Y también por una especie de optimismo, puesto que invocaba a cualquier dios para cualquier caso desesperado (tanto para dañar como para beneficiar); se ofrecía como un recurso último para los débiles y desheredados. Atraía, pues, a los marginados; pero también los ricos recurrían a ella, circunstancia que reflejaba y favorecía un estado de desintegración social. Claro que en el caso de los ricos se debe hablar de «teurgia», pues se acude a seres superiores y no a los demonios de rango inferior. Criticando severamente a Porfirio, san Agustín rechaza en bloque todas estas prácticas, porque se trata de un intento de apropiarse las fuerzas divinas para fines individuales más o menos confesables<sup>67</sup>. Tal forma de magia es ilegal y se despliega en la sombra bajo la amenaza de persecuciones draconianas.

Hay una tercera forma de actividad milagrosa que no tiene que ver con la institución ni con la magia y que se distingue claramente de ellas: es la actividad que ejerce el *hombre carismático*. A diferencia de los sacerdotes en los santuarios, el carismático no se mueve en el marco de una institución y, lejos de mantener como ellos el *statu quo*, difunde ideas nuevas y busca nuevas formas de vida. A diferencia de los magos, actúa abiertamente y no evita el conflicto con la sociedad existente. Aunque no siempre con un matiz político concreto, estos taumaturgos influyen sobre el orden establecido; en realidad son «reformadores religiosos». Por ejemplo, Apolonio de Tiana<sup>68</sup>, que no

<sup>65</sup> Cf. A. George, *supra*, 97-101.

<sup>66</sup> Cf., por ejemplo, M. Nilsson, *Die Religion in den griechischen Zauberpapyri* (Lund 1948).

<sup>67</sup> Agustín, *De civitate Dei* X, 9.

<sup>68</sup> La Vida de Apolonio de Tiana (siglo I d. C.) fue escrita por Filóstrato hacia 217 d. C. Cf. las precisiones de A. George, *supra*, 104-107.

quiere ser confundido con un hechicero; de hecho busca un nuevo tipo de integración social y choca por eso con su entorno. O bien el «rey Euno», el siciliano taumaturgo que promueve una rebelión de esclavos (136-132 a. C.) y que alberga intenciones políticas<sup>69</sup>. También en la Palestina del siglo I surgen numerosos «profetas» mesiánicos que anuncian el fin de la ocupación romana. Pero casi todos terminan de forma miserable. Es el caso de Teudas, quien se dice capaz de dividir, como antaño, las aguas del Jordán<sup>70</sup>, o del profeta llegado de Egipto, que anuncia cómo, a una orden suya, se derrumbarán las murallas de Jerusalén, igual que se derrumbaron las de Jericó<sup>71</sup>, o del sicario Jonatás<sup>72</sup>.

La sociedad amenazada reaccionaba ante todo mediante la acusación de magia; así, el samaritano Simón recibe el sobrenombre de «el Mago»<sup>73</sup>. Es curioso observar que ese mismo reproche se formula a propósito de Jesús: se le acusa de tener pacto con Satanás<sup>74</sup>. La sociedad llega de ordinario a la persecución, dado que estos profetas taumaturgos desempeñan sin duda un papel importante en las agitaciones políticas de la época. Pitágoras debe abandonar Crotona, ciudad en que residía; Empédocles es desterrado, Apolonio de Tiana es probablemente víctima de una persecución de los filósofos, el judío Eliezer ben Hircano es excomulgado, Jesús muere crucificado.

Así, pues, estos taumaturgos ponen en movimiento una dinámica social. Pero notemos que las motivaciones son profundamente distintas según se trate de paganos o de judíos, y también de judíos o de Jesús. Es imposible entrar aquí en detalles; baste señalar la capacidad dinámica de esta actividad milagrosa: molesta a la sociedad cuya renovación se propone.

### 1. Condicionamiento de los relatos de milagro

La actividad milagrosa atribuida a Jesús y a los apóstoles debe relacionarse ciertamente con la corriente de tipo carismático. Los relatos que nos informan de ella pueden estudiarse ahora bajo los dos aspectos antes mencionados: el de los factores

<sup>69</sup> Pauly-Wissowa, XI (1907) 1143-1145 (cf. Diodoro XXXIV).

<sup>70</sup> Josefo, *Ant.* XX, 97-99; cf. Hch 5,36.

<sup>71</sup> Josefo, *Ant.* XX, 169-171.

<sup>72</sup> Josefo, *Guerra* VII, 437-442; cf. K. Hruby, *supra*, 81 y 91.

<sup>73</sup> Hch 8,9.

<sup>74</sup> Mt 10,24; *Sanh.* 107b; Orígenes, *Contra Celso* I, 28 (SC 132, p. 153).

que los condicionan y el de la intención que los anima. Las condiciones de realización de los relatos son de dos tipos: socioeconómico y cultural.

#### a) Factores socioeconómicos.

Si los milagros relatados en los Hechos de los Apóstoles tienen lugar en alguna gran ciudad del Imperio romano, Listra<sup>75</sup>, Filipos<sup>76</sup> o Troya<sup>77</sup>, lo mismo que Apolonio opera en Tarso<sup>78</sup>, Atenas<sup>79</sup>, Efeso<sup>80</sup> y Roma<sup>81</sup>, los relatos evangélicos reflejan el ambiente campesino de Galilea<sup>82</sup>. Sin llegar con G. Schille<sup>83</sup> a afirmar que estos relatos recibieron forma en Galilea, es cierto que evocan un ambiente agrario<sup>84</sup>.

Por otra parte, las personas de que hablan estos relatos, lejos de pertenecer a los estratos sociales superiores, figuran casi siempre entre los social y religiosamente marginados. La fe en los milagros se da de manera especial en quienes se hallan en la miseria o padecen hambre, enfermedad, posesión diabólica. En este contexto, ¿qué aportan los diversos relatos de milagro?

El análisis que sigue, aunque sumario, permite observar una constante: la correlación entre un determinado estado de opresión y el tipo de relato utilizado. Los relatos vienen a ser así una especie de intervención destinada a afrontar, de modo simbólico<sup>85</sup>, la situación concreta.

Los relatos más extraños para nosotros son los de *exorcismo*. Aun cuando la posesión puede afectar a individuos de cualquier condición, lo que los relatos presentan parece haber sido un fenómeno generalizado que reflejaba un malestar social: la ruptura de la comunicación entre los hombres. El poseso es, en efecto, por su naturaleza, incapaz de toda relación propiamente humana. En un mundo que suele traducir sus problemas en lenguaje mí-

<sup>75</sup> Hch 14,6-20. <sup>76</sup> Hch 16,12-40. <sup>77</sup> Hch 20,6-12. <sup>78</sup> VA VI, 43.

<sup>79</sup> VA IV, 19. <sup>80</sup> VA IV, 10. <sup>81</sup> VA IV, 39.

<sup>82</sup> Cf. E. Trocmé, *La formation de l'évangile selon Marc* (París 1963) 37-44, quien llega demasiado lejos cuando quiere distinguir dos ambientes originarios, urbano para los *lógia* y rural para los relatos de milagro.

<sup>83</sup> G. Schille, *Die urchristliche Wundertradition* (Stuttgart 1967).

<sup>84</sup> Cf. Mc 1,40; 5,1; 5,25; 6,34; 8,1...

<sup>85</sup> G. Theissen, 37, propone llamar «acciones simbólicas» a los textos en que aparecen formas específicas de actividad humana, caracterizadas por la utilización de «signos» que es preciso interpretar y que tienen una función sobre la sociedad. Este autor se apoya en K. Burke, *Dichtung als symbolische Handlung* (Frankfurt 1966; el original inglés data de 1941).

tico, las posesiones diabólicas indican probablemente conflictos considerados insolubles y los exorcismos aparecen como medios eficaces para resolverlos. Todavía hoy se registran casos de posesión en países de extrema miseria<sup>86</sup>: afectan preferentemente a las mujeres y a los individuos más indefensos. Esta relación con un estado de exclusión social no autoriza evidentemente a tachar de pura imaginación el fenómeno de la posesión, pero ofrece un punto de referencia para abordar los fenómenos descritos en los textos antiguos: hay que ver en ellos la traducción de un estado de opresión sin salida aparente. En el Nuevo Testamento, los que aparecen ante Jesús como posesos son pobres. El caso de Pablo con la pitonisa (Hch 16,16) revela otro aspecto, económico: el apóstol es conducido ante los estratagemas de la ciudad no sólo porque propaga costumbres prohibidas, sino porque perjudica a los «especialistas» en el arte del exorcismo.

Los relatos de *curación* pueden referirse a ricos y a pobres, porque la enfermedad no perdona a nadie. Sin embargo, es de notar que los evangelios aluden al elevado coste de los médicos y que en aquellos tiempos los enfermos pobres no contaban con ningún socorro. La enfermedad, que acarrea la pérdida del trabajo, privaba al individuo de todo recurso, como lo declara, según un evangelio apócrifo, el hombre de la mano seca que se encuentra con Jesús<sup>87</sup>. Además, el enfermo corría a cargo de los demás y podía ser abandonado; el paralítico de la piscina de Betesda no tenía a nadie que se ocupara de él (Jn 5,7).

Estos relatos no sólo se caracterizan por la esperanza que dan de una curación posible, sino que suelen señalar además la presencia de terceros que intervienen en favor del enfermo. La Iglesia, desde el comienzo, tuvo que preocuparse del problema social provocado por la enfermedad. Los relatos de curación tienen una función simbólica por la que buscaba hacer frente a la miseria, dando aliento y estimulando a otros a prestar ayuda.

En una sociedad que luchaba por la supervivencia, los relatos de *milagros de donación* simbolizaban el hecho de compartir, como la multiplicación de los panes; este milagro no tiene nada

<sup>86</sup> Basta oír a los misioneros que trabajan en varios países, como Etiopía.

<sup>87</sup> «Yo era un albañil que buscaba ganarme la vida con mis manos; te ruego, Jesús, que me devuelvas la salud, para que no tenga que mendigar vergonzosamente mi sustento» (Jerónimo, *Comm. in Mt 12,13*, que cita el *Evangelio a los Hebreos*).

que ver con una excursión en la que se comparte la merienda<sup>88</sup>, sino que tiene como punto de referencia la figura de Dios alimentando a su pueblo en el desierto. La pesca milagrosa viene en ayuda de unos trabajadores que se han esforzado en vano. El vino de Caná no es un lujo, sino una bebida que parece necesaria en una boda para la gente del pueblo.

Por su parte, los milagros de *salvamento* se refieren evidentemente a personas amenazadas, en peligro de naufragio o en cautividad.

Estos diferentes relatos permiten evocar un contexto vital concreto. Aunque el Nuevo Testamento sabe también de personas acomodadas, como el centurión, el jefe de la sinagoga, la sirofenicia..., los relatos se encuentran preferentemente en los estratos inferiores de la sociedad. No estamos todavía en la época de los apologistas del siglo II, que verán en los relatos de milagro argumentos destinados a convencer a los letrados.

#### b) Factores socioculturales.

Nuestra reflexión no se refiere ahora al período antiguo, que conoció una multitud de hombres carismáticos, como Elías o Eliseo, Pitágoras o Empédocles, sino al período tardío que rodea el nacimiento de la era cristiana. El vivero de los carismáticos se halla entonces en Oriente. El siciliano Euno nació en Siria, Apolonio procede del Asia Menor oriental, Simón y Jesús son de Palestina, y más tarde los neoplatónicos Porfirio y Jámblico son originarios de Fenicia y de Siria. Esta situación no significa que un determinado pueblo, el oriental en nuestro caso, sea más apto que otros para producir relatos de milagro: el crítico más radical de la fe en los milagros es de hecho un sirio, Luciano de Samosata (muerto hacia 180). Resulta más bien que los relatos de milagro son el lugar de un encuentro intercultural.

El Nuevo Testamento ofrece algunos ejemplos de tal encuentro —que es al mismo tiempo una tensión— entre los pueblos. Entre los que piden ayuda a Jesús figuran no judíos, como el centurión de Cafarnaún o la sirofenicia; pero siempre el encuentro se presenta de forma ambivalente: afirmación simultánea de proximidad y de distancia. La tensión es clara en el

<sup>88</sup> Sobre la interpretación racionalista del pasaje, cf. S. Légasse, *supra*, 120, nota 50.

final del relato sobre el poseso de la ciudad pagana de Gerasa: el hombre quiere seguir a su liberador y se ve impedido por el mismo Jesús. Además no es imposible que, al narrar los exorcismos en que Jesús se muestra vencedor, el narrador piense, más o menos conscientemente, en la situación política de opresión. La dinámica que anima estos relatos traduce el deseo de franquear unas fronteras socioculturales.

#### c) Conclusión.

La fe en el milagro tiene, pues, una función en los conflictos sociales (desigualdad social o diferencias entre pueblos) e incluso en los conflictos de orden político (como hemos visto en el caso de Euno y de los profetas mesiánicos). De este modo se ve modificada la comprensión de la misma vida: los hombres buscan una nueva manera de ser. Los que no pueden o no quieren recurrir a la magia encuentran en los relatos de milagro un medio simbólico para franquear los límites que les impone la existencia ordinaria. Según esto, los relatos resultan operativos: son verdaderas «acciones» en una sociedad determinada que proponen, a su manera, una salida. La transformación puede afectar a la sociedad en su conjunto o al ámbito religioso en particular.

Orígenes dice claramente que la fe en el milagro produjo ese impacto sobre la sociedad y sobre la sociedad cristiana. Pero, si los milagros afectaban normalmente sólo a los pobres, ¿cómo se explica que aceptara la fe cristiana un gran número de personas letradas cuya filosofía parecía mucho más sensata que el anuncio evangélico? Desde el comienzo «los hombres fueron conducidos a la fe más por los prodigios que por la fuerza persuasiva de los discursos... renunciando a sus viejas costumbres ancestrales»: era preciso que «una fuerza notable y unos actos milagrosos los llevaran a unas doctrinas tan nuevas, totalmente ajenas a aquellas en que habían sido educados»<sup>89</sup>. El condicionamiento de la fe en el milagro favorecía la transformación de la sociedad; a ello contribuyó claramente la intención social.

#### 2. Intención social de los relatos de milagro

El fenómeno se advierte ante todo en los relatos cristianos de milagro, tanto en los relativos a Jesús como en los relativos

<sup>89</sup> Orígenes, *Contra Celso* VII, 47 (SC n.º 150, pp. 277-279).

a los discípulos. En ellos reaparece un tema que los enlaza con el credo: «Tu fe te ha salvado», repiten a porfía. Prometen salvación, liberación. Forman parte del anuncio cristiano como tal: son una proclamación misionera que invita a ingresar en la comunidad de los creyentes.

El motivo de la aclamación (n.º 31) parece tener un evidente alcance misionero: se apunta a la fe del lector (Hch 9,42; cf. 19,17s). Lo mismo sucede con las confesiones de los demonios, que reconocen en Jesús al enviado de Dios (Mc 5,7; Hch 16,17). Todos proclaman que el límite, aparentemente insuperable, ha sido franqueado por Jesús y, sobre todo, que el demonio está vencido (Lc 10,18). Estos relatos vienen a sustituir a los mismos milagros, ya raros o prácticamente nulos.

Por lo demás, este último rasgo no es específico del relato cristiano. Igual sucede con los relatos de Apolonio de Tiana referidos por Filóstrato<sup>90</sup> o con los del Filopseudés de Luciano, que quiere conducir a la fe a Tiquíades el escéptico<sup>91</sup>. Los relatos de milagro se presentan, pues, como «acciones simbólicas» de una minoría religiosa que se lanza a conquistar el mundo.

Los que narran estos relatos no son los taumaturgos, sino los testigos y las «personas sencillas» (cf. Hch 9,42). A diferencia del don de curación o de la misión de predicar, para «narrar» no se requiere ningún carisma. Así se crea un clima propicio para la aceptación de la buena noticia.

### 3. Conclusión

Al término de este rápido estudio sobre la situación de los relatos de milagro en la sociedad antigua, podemos sacar algunas conclusiones. A diferencia de los relatos helenísticos, los relatos de milagro en el Nuevo Testamento no se refieren a unos santuarios deseosos de mantener el orden en una sociedad cuyas estructuras no se piensa modificar. Tampoco se refieren a las operaciones de tipo mágico que constituyen reacciones individuales tendentes a desintegrar la sociedad. Por el contrario, proceden de personalidades carismáticas que quieren proponer una nueva forma de vida.

Este proceso está condicionado por la problemática de las clases pobres, pero está a la vez animado por una intención que

<sup>90</sup> Cf. G. Petzke, *Apollonius, passim*.

<sup>91</sup> Luciano, *Filopseudés*, por ejemplo 11-15.

repercute en la misma sociedad: invitar a todos los hombres a creer en Jesucristo.

El resultado de un estudio de tipo sincrónico nos ha permitido situar socialmente los relatos de milagro. Pero su reivindicación de una nueva forma de vida significa un rechazo de las formas existentes. Con esto queda planteada la cuestión: ¿cómo situar el fenómeno de los relatos de milagro en la historia de las formas de la vida religiosa?

## II. EN LA HISTORIA DE LA CREENCIA

¿Qué es lo peculiar de los relatos cristianos de milagros? ¿Representan algo nuevo en la historia de las religiones? También aquí hallamos dos aspectos: los factores que condicionan la producción de los relatos y que son comunes a todas las religiones y, por otra parte, la intención que manifiesta su singularidad. De ahí surge el conflicto hermenéutico: los textos están enraizados en un contexto idéntico y, al mismo tiempo, se originan en un acontecimiento incomparable.

### 1. Factores comunes

Podemos preguntar si los relatos de milagro eran moneda corriente en la época. Pero ¿en qué época exactamente? Se suele hablar, de manera demasiado global, del *théios anér*, el hombre divino capaz de hacer milagros, con vistas a asimilar a Jesús a ese tipo de hombre. Se declara que la Antigüedad compartía universalmente la creencia en tal personaje y admitía el valor de tales relatos. Esto, sin embargo, constituye una simplificación abusiva de la historia. Si se precisan los datos, esa visión del pasado adquiere unos contornos diversos. Conviene, en efecto, distinguir tres períodos: arcaico y clásico (hasta ca. 300 a. C.), helenístico (hasta el nacimiento de Jesús), tardío (con la crisis del siglo III).

Durante el primer período, que se hace histórico con Pitágoras (finales del siglo VI) y Empédocles (siglo V)<sup>92</sup>, el «hombre

<sup>92</sup> Sobre Pitágoras, cf. Jámblico, *Vita Pyth.* 60-67, 134-136, 140-144, y Porfirio, *Vita Pyth.* 23-31. Cf. M. J. Lagrange, *Les légendes pythagoriciennes et l'évangile*: RB (1936 y 1937).

divino» (el *théios anér*)<sup>93</sup> es un personaje que procura la salvación, realiza curaciones y atrae a las multitudes. Este comportamiento va unido a una determinada concepción de la salvación: la superioridad del alma sobre el cuerpo se muestra en su poderosa capacidad.

El segundo período aparece poco después de la segunda mitad del siglo IV a. C. con el médico Menécrates de Siracusa, quien se presenta como Zeus en persona. El *théios anér* adopta entonces rasgos helenísticos. Sigue curando y atrae discípulos, incluso entre los políticos y los soldados: el «dios hombre» pasa a ser un «superhombre divino». Euno actúa militarmente y se presenta como un monarca helenístico; si justifica sus pretensiones con «milagros», también ejerce su poder por medios propiamente políticos; es una especie de Macabeo revolucionario. Durante este segundo período se acentúa el humanismo: es la época menos supersticiosa de la Antigüedad.

En el tercer período tiene lugar el desquite de la superstición y de la fe popular en los milagros. Al lado de Jesús aparecen los profetas mesiánicos; rabí Hanina ben Dosa (ca. 70/100 d. C.) y rabí Eliezer ben Hircanos (ca. 90/130 d. C.) hacen milagros notables<sup>94</sup>. Aumentan las noticias de milagros. Numerosas personas cultivadas se hacen adeptas de Asclepio; se afirma una tendencia mística y pietista en relación con los curadores y las religiones mistericas. En la época imperial retrocede la medicina griega (Galeno estudia en el Asclepeion) y florecen los lugares de curación; los centros de oráculos ganan mucho dinero. Si durante trescientos años no aparece ninguna mención de taumaturgos (salvo el caso del «rey Euno»), en el siglo I abundan los autores de milagros. Para situarse en el tiempo, Apolonio tiene que referirse a seis siglos antes, a Pitágoras. En este momento histórico se intensifica la fe en los milagros, el hombre divino se asemeja al carismático de antaño.

De todo esto no hay que concluir que, cuando aparece el cristianismo, la fe en el milagro no tiene nada de insólito. Es cierto que contribuye a hacer más fácil la fe carismática, pero al mismo tiempo corre el riesgo de pervertir los milagros evangélicos convirtiéndolos en prodigios. Situada en el momento crucial de un nuevo irracionalismo, la fe cristiana cataliza la fe en

<sup>93</sup> Cf. especialmente el matizado estudio de D. L. Tiede, *Charismatic* (1972).

<sup>94</sup> Cf. K. Hruby, *Perspectivas rabínicas sobre el milagro*, supra, 83 y 89.

los milagros: ésta padece la acción del ambiente, a la vez que actúa sobre él transformándolo. Lo nuevo es la amplificación de los relatos y la polémica contra los prodigios.

## 2. Singularidad de los relatos cristianos de milagro

Para valorar históricamente los relatos de milagro es preciso también tener en cuenta la intención que llevó a redactarlos y que podemos llamar «intención histórica» de tales relatos<sup>95</sup>. Esta reside en el hecho de que los relatos subrayan la singularidad y unicidad del hecho histórico que narran y del que se presentan como testigos: «Lo he visto», vienen a decir todos<sup>96</sup>. ¿Qué es lo que han visto?, podemos preguntar nosotros. No es ahora mi intención repetir la excelente exposición de S. Légasse sobre el historiador en busca del hecho<sup>97</sup>, sino mostrar cómo se pasó de la actividad milagrosa de Jesús a los actuales relatos evangélicos. Con anterioridad a las sistematizaciones de los cuatro evangelistas se formaron seguramente relatos de acuerdo con unas determinadas perspectivas, y voy a intentar demostrarlo a propósito de dos datos primitivos: el paso de la escatología a la cristología (explícita) y la simbolización cada vez más acentuada de las acciones de Jesús.

### a) De la escatología a la cristología.

La relación entre milagro y escatología se nos impone como una característica del comportamiento de Jesús. Jesús —caso único en la historia de las religiones— enlaza dos mundos: por una parte, la expectación apocalíptica de una futura salvación universal; por otra, la realización presente de la salvación, manifestada en los hechos milagrosos. Esta conjunción no puede derivarse de la tradición apocalíptica, la de Daniel o la de Qumrán. Los profetas de la época sueñan con la liberación política de Israel; Jesús, junto con los apocalípticos, evoca un cataclismo cósmico. Es verdad que algunos anuncian ya el reino y que otros practican ya exorcismos, pero ni los unos ni los otros identifican su actividad presente con la venida de un mundo distinto.

Ahora bien, con la expulsión de los demonios por Jesús,

<sup>95</sup> Una excelente presentación en J. Roloff, *Kerygma* (1970).

<sup>96</sup> Mc 2,12; cf. Mt 9,33.

<sup>97</sup> S. Légasse, *supra*, 109-144.

Satán cae del cielo (Lc 10,18), su casa es saqueada (3,27). En lo sucesivo es inútil entregarse a especulaciones apocalípticas, pues ya irrumpe el reino de Dios (Mt 12,28). Esta actualización del *ésjaton* permitirá anunciar y manifestar la salvación en los mismos milagros<sup>98</sup>.

Si los milagros simbolizan la actividad del reino de Dios, se comprende que Jesús rechace el milagro-prodigio (Lc 11,29; Mc 8,12). Es posible descifrar los signos que Dios hace por medio de Jesús (Mt 12,27s), pero éstos son para muchos un «escándalo» (Mt 11,6) y muchos se niegan a admitirlos (cf. Mt 11,21). De por sí, un milagro-prodigio no puede convencer, ni siquiera el retorno de un muerto a la vida (Lc 16,30s).

Pero es de notar que la dimensión escatológica del milagro se disipa rápidamente (no obstante, aparece todavía en Mt 8,29). Semejante retroceso de la proclamación escatológica no es excepcional en el Nuevo Testamento. No sabríamos gran cosa de lo que anunció Pablo si no conociéramos más que los discursos de los Hechos de los Apóstoles (excepto Hch 13,38). El retrato de Juan Bautista con ocasión de su martirio no deja entrever nada de su predicación escatológica, si bien es recogida por la tradición común de Mateo/Lucas.

Lo que sucede es que se desplaza el interés: una vez realizado el reino de Dios en Jesucristo, lo que capta la atención es el hecho del milagro pasado. La mirada se fija rápidamente en aquel que la fe dice resucitado y que fue un taumaturgo excepcional: se desplaza de Dios hacia Jesús en persona. Es lo que llamamos tendencia a la «cristología». De ahí procede la proclamación de «títulos», incluso en boca de los demonios: Jesús es el Hijo del Altísimo (Mc 5,7), el Santo de Dios (1,24). Pero de esto no se sigue que la reinterpretación cristológica sea invención de la comunidad primitiva; es el primer paso del movimiento que llegará con Orígenes a decir que Jesús es el «reino personificado» (*autobasiléia*)<sup>99</sup>, manifestando lo que aún estaba implícito en la proclamación del reino de Dios.

<sup>98</sup> Cf. S. Légasse, *supra*, 126; A. George, *Paroles de Jésus*, 283-301; también H. W. Kuhn, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil* (Gotinga 1966) 189-204.

<sup>99</sup> Orígenes, *In Matth.* XVIII, 23 (= PG 13, 1197).

## b) La simbolización.

El historiador sensible al talante profético del Antiguo Testamento y también del Nuevo (pensemos en Agabo, el profeta que se ata de pies y manos con el cinturón de Pablo para anunciar que éste va a ser apresado: Hch 21,11) reconoce fácilmente que Jesús dio a sus acciones milagrosas un alcance significativo. Curar a los ciegos, a los sordos, hacer andar a los paralíticos..., todo esto adquiere sentido en función de la irrupción del reino de Dios en el tiempo presente y en favor de los pobres, pues manifiesta que desde ese momento la salvación era otorgada simbólicamente.

No hay nada extraño en ello si, con los filósofos de nuestro tiempo, consideramos al hombre como un animal que simboliza, un ser cuyo interés se limita a los hechos que él puede enriquecer con su presencia inteligente. Esta es la única manera de manifestar el valor durable y comunicable del hecho, el cual, de no ser así, cae en el olvido. Según esto, Jesús expresó la irrupción del reino mediante unas acciones cuya profundidad se revelaba sólo a los ojos de los creyentes.

La dimensión simbólica de la actividad de Jesús fue reforzada por la Iglesia primitiva. Mientras en las literaturas de la época se tiende a transmitir noticias muy breves<sup>100</sup>, cuando no a ridiculizar los milagros referidos<sup>101</sup>, los relatos cristianos de milagro quieren subrayar el aspecto típico de las acciones de Jesús. Aun apoyándose siempre en el hecho esencial consistente en la superación del límite de lo cotidiano, aun manteniendo que lo que vale es la fe (Mc 9,23), los relatos tienden a aumentar el elemento maravilloso. En otras palabras, se llevan al extremo las virtualidades contenidas en las acciones originales, pero sin caer nunca en excesos de tipo mágico, sino resaltando su carácter de cosa «nunca vista» (Mc 2,12).

Jesús hizo estallar toda la experiencia, actualizando el fin en el tiempo presente. Los relatos acentúan lo extraordinario, lo paradójico, tanto más fácilmente cuanto que se excluye toda interpretación mágica y permanece viva la auténtica significación religiosa.

En conclusión, los relatos de milagro son testimonio de un hecho irreductible y, a la vez, de una tradición que va amplificándose: la figura de Jesús taumaturgo es simbolizada con ayuda

<sup>100</sup> Por ejemplo, los exvotos de Epidauro; cf. A. George, *supra*, 97ss.

<sup>101</sup> Tal es el caso de Luciano de Samosata.

de títulos o de ampliaciones debidas a la fe de los autores de los relatos.

### III. FUNCION EXISTENCIAL DE LOS RELATOS DE MILAGRO

Si es cierto que los relatos de milagro son acciones simbólicas que intervienen en la sociedad para modificar las condiciones y la comprensión de la vida, habrá que descubrir el alcance que tienen de hecho para cada individuo. ¿Cómo se comporta cada persona ante tales relatos? Estos testimonian la creencia de unos hombres que afirman la existencia de fuerzas capaces de triunfar sobre lo que parece imposible. Al no ser testigo del hecho relatado, el oyente se encuentra presionado entre dos tendencias. Por una parte, se inclina a ver en lo que dicen los relatos una proyección del deseo humano de escapar a los límites en que se halla encerrado sin salida; por otra, al oír afirmar como verdadera y garantizada una intervención procedente de fuera, se siente invitado a recibir ese testimonio. ¿Cómo valorar estas dos tendencias?

#### 1. Condiciones existenciales de los relatos de milagro

Como hemos comprobado anteriormente, los relatos dependen de los ambientes en que surgen, pero no son producidos por la creatividad subjetiva del hombre. La cuestión que debemos abordar es si la fuente principal del relato no estará en esa creatividad. L. Feuerbach<sup>102</sup> lo ha formulado claramente: los relatos serían obra de una imaginación que quiere vencer todos los obstáculos, aunque tenga que evadirse de la realidad. Dicho de otra manera: ¿no tendrán su fuente en el deseo infantil de vencer a las fuerzas del mal? La respuesta exigiría numerosos análisis; nosotros hemos de limitarnos a unas cuantas orientaciones.

Es claro que los relatos de milagro afirman la victoria sobre un poder enemigo, respondiendo así al anhelo secreto del hombre que no se resigna a admitir la derrota absoluta; en este sentido, parecen producidos por el hombre ingenuo. Sin embargo, sería excesivo incluir estos mismos relatos entre los sueños que mezclan sin distinción el mundo interior y el mundo exterior. De

<sup>102</sup> L. Feuerbach, *L'essence du christianisme* (1843; ed. francesa: París 1968) 265.

hecho atestiguan los acontecimientos como realmente sucedidos; si se ven satisfechos los deseos del hombre, es a través de las historias recibidas y narradas por el autor como «verdaderas». En otros términos, no podemos decir que los relatos de milagro sean «cuentos». Aunque su forma pueda a veces prestarse a confusión, no basta para definir la condición existencial de los relatos, y mucho menos su sentido, como vamos a señalar a continuación.

#### 2. Sentido existencial de los relatos de milagro

Abordar la cuestión del sentido es arriesgarse en una aventura delicada. La interpretación clásica se limitaba a tomar los relatos al pie de la letra, atribuyéndoles todo género de sentidos edificantes. Con el advenimiento de la crítica radical, se trabajó de diversas maneras en relativizar los relatos de milagro. Evidentemente, la motivación no carecía de preocupaciones extrínsecas, de tipo racionalista o apologético. De todos modos, si admitimos que la función de los relatos de milagro es idéntica en todas las religiones, tendremos que preguntarnos si se diferencian en algo los relatos cristianos con respecto a los demás. Son varias las respuestas que se han dado.

La historia de las religiones era un campo ideal para permitir una comparación entre los diversos relatos. Pero, por desgracia, las respuestas se inspiraban preferentemente en las interpretaciones contemporáneas del milagro como tal: o bien se pensaba que los relatos cristianos no tienen más valor que los paganos, ya que también ellos reflejan la mentalidad corriente, primitiva, de la época; o bien, por el contrario, los apologetas procuraban descubrir en qué superan los relatos evangélicos a los paganos, atribuyendo lo defectuoso al sector pagano y la novedad radical al cristianismo<sup>103</sup>. Pero esta última respuesta tampoco es válida, ya que obedece a criterios extrínsecos de «moralidad» o teología que hacen estimar esto o aquello «mejor» que el resto.

La crítica literaria no ha sido más feliz al buscar un núcleo subyacente a los relatos de milagro. Este núcleo, se afirmaba, no era propiamente milagroso, sino que la comunidad primitiva hizo milagroso un hecho que en su origen no lo era. Así, sobre la base del texto griego *epi tes thalásσης*, se concluía que Jesús había

<sup>103</sup> Así, W. Grundmann, en TWNT 2 (1935) 303.

caminado no sobre el mar, sino por la orilla. Pero es evidente que el texto *actual* habla de un milagro y no de un hecho ordinario. ¿Habrá que recurrir a un Jesús de la historia para rechazar a un Cristo de la fe? ¿Dispensa este recurso al hecho de precisar la intención del relato, que es propiamente afirmar una ruptura del contexto ordinario de este mundo? Tal respuesta manifiesta la tendencia instintiva a disminuir el prodigio encerrado en el relato.

Otros han ido más lejos todavía y piensan, con Bultmann, que los relatos son el revestimiento de unas convicciones profundas. Bajo un ropaje alegórico, bajo una hermosa historia, no se pretende narrar un hecho, sino decir cómo Dios perdona los pecados<sup>104</sup>. Esta interpretación volatiliza el hecho referido en beneficio del sentido; pero el sentido resultante es una abstracción que no da cuenta del relato (es lo que se llama un «teologúmeno»).

Sin llegar a esa desmitización, otros han declarado que Marcos y Juan ponían a sus lectores en guardia frente a los milagros<sup>105</sup> o que Marcos se proponía hacerlos superfluos<sup>106</sup>. Pero ¿se dan cuenta estos críticos de que Marcos refiere 17 milagros y de que el Nuevo Testamento atribuye 31 a Jesús, mientras que la vida de Apolonio de Tiana presenta sólo 9? ¿Por qué tenían que consignarlos los evangelistas en sus obras si eran inútiles y peligrosos para la fe?

Intentemos, por nuestra parte, responder a la pregunta. Pese a los intentos de reducción que se ejercen sin cesar sobre los relatos de milagro, éstos siguen anunciando unos hechos desconcertantes. El análisis literario permite descubrir la relación de significantes, todos los cuales apuntan al franqueamiento súbito y anormal de un límite. ¿Puede el historiador afirmar la realidad histórica del hecho atestiguado?<sup>107</sup> La respuesta varía según la convicción personal de que ese límite haya podido o no ser franqueado realmente. Es análoga a toda postura sobre la realidad de un hecho anunciado del que yo no soy testigo directo.

<sup>104</sup> R. Bultmann, *Problème*, 252, 254.

<sup>105</sup> G. Klein, *Wunderglaube*, en *Ärgernisse* (Munich 1970) 56.

<sup>106</sup> K. Kertelge, *Wunder*, 206.

<sup>107</sup> El problema no coincide exactamente con el de la «historicidad» tal como ha sido planteado antes por S. Légasse (*supra*, 109-144). Sin duda, el historiador puede decir que Jesús hizo milagros en opinión de sus contemporáneos, pero queda en pie el problema de qué sentido tiene esto para mí hoy.

Más exactamente, el relato evangélico de milagro me pone ante un «Santo de Dios» que es capaz de expulsar a los demonios, de multiplicar los panes, de caminar sobre el mar, de reanimar a los muertos. El creyente responde que ese «Santo de Dios», ese hombre carismático, Jesús, fue para los evangelistas un hombre en el que Dios se expresa perfectamente. ¿Se trata de una respuesta inevitable? De ninguna manera. Con ella se especifica lo que está en la base del poder soberano denominándolo Dios. Pero se podría apelar también, como hace Feuerbach, al hombre que sobrepasa al hombre en sus profundidades o invocar unas fuerzas parapsicológicas todavía mal conocidas por nosotros<sup>108</sup>. La verdad es que estas respuestas, que se abren a un mundo inexplorado, no dan plenamente cuenta del texto, precisamente porque no dan cuenta del personaje Jesús, que en el texto se impone como taumaturgo: el poder divino se ejerce a través de él. Por otra parte, apelar inmediatamente a Dios es también esquivar la afirmación propia de los relatos referentes al mismo Jesús, por más que se haga en nombre de una visión que se declara fiel al texto. La escapatoria es siempre posible, porque la fe en Cristo es plenamente libre.

Para responder a la pregunta planteada es necesario recurrir a la fe en la resurrección de Jesús. Los que han transmitido los relatos veían en los milagros la expresión, el acuñamiento del misterio de la resurrección: en un día concreto de la historia, un hombre volvió vivo de la muerte para no volver a morir. Tal es la convicción del cristiano, sea evangelista o lector del evangelio. La base de todo relato de milagro es la certeza de que, en Jesús, la muerte ha sido definitivamente vencida por la vida. El misterio de la resurrección no es un milagro objetivamente comprobable por todos los hombres, sino la base de todo milagro.

En definitiva, el relato de milagro no responde por sí mismo a la pregunta planteada, sino que plantea una pregunta relativa a Jesús, una pregunta que ya encierra la respuesta.

Si las consideraciones precedentes son válidas, la crítica no tiene derecho a reducir el relato de milagro a una simple proyección del deseo del hombre; esto sería perder su especificidad, porque el referente afecta a su comprensión. Sin ello, el relato se convierte en «cuento».

¿Quiere decir esto que el «cuento», al que yo podría reducir

<sup>108</sup> E. R. Gruber, *Einstellungen österreichischer Theologen zur Parapsychologie*: ZKT 98 (1976) 400-421. Cf. *supra*, 26, nota 33.

los relatos de Apolonio de Tiana, tiene un valor despreciable y que no puedo sacar de él ningún provecho? También aquí la respuesta no puede venir del simple análisis textual; depende de mi manera de considerar a ese Apolonio y los relatos que a él se refieren. Puedo estimar que son pura fábula; pero puedo asimismo, y con mucho más acierto, reconocer cristianamente el valor de tales «cuentos». En efecto, según la fe del cristiano, la palabra de Dios está en el mundo desde los orígenes. Se «concentró» en Jesús de Nazaret, pero ya antes actuaba sin cesar. Hablar así no es intentar recuperar todo lo que es bueno en el mundo, sino procurar respetar todas las expresiones humanas de Dios, sean cuales fueren. La diferencia entre los relatos helenísticos y los evangélicos no se descubre valorando la «moralidad» de la historia, sino a partir de la fe en el que obra los milagros narrados en los evangelios: la Palabra de Dios que se expresa en Jesús <sup>109</sup>.

Esto no significa violencia para el lector: la respuesta se impone únicamente por la fe. La fe de los primeros cristianos en la resurrección de Jesús reconoció en este hombre carismático a un ser divino, precisamente al que venció definitivamente a la muerte. Eso es lo que justifica los relatos de los evangelios. Por tanto, los relatos de milagro no son una pieza de más o un residuo arcaico en el Nuevo Testamento, sino todo lo contrario. Intentaré mostrarlo en el capítulo final del libro.

#### CONCLUSION

Ante la exigencia de redactar un ensayo de síntesis neotestamentaria sobre los relatos de milagro, creí posible durante mucho tiempo reducir a unidad las perspectivas que ofrece el Nuevo Testamento. Después comprendí que no podría hacerlo sin im-

<sup>109</sup> G. Theissen propone una reflexión muy interesante (pp. 46-50, 296-297). Piensa que, fenomenológicamente, el relato de milagro es una manifestación de lo «sagrado», y descubre en él cinco características: 1) nitidez: Jesús se distancia de todo lo conocido: «Nunca hemos visto cosa semejante» (Mc 2,12); 2) oposición: Jesús entra en conflicto con las demás manifestaciones de lo sagrado, como el sábado, los lugares de culto, la magia o la medicina; 3) autoridad soberana que actúa frente a todas las fuerzas de este mundo, los demonios, el mar, la enfermedad, sin que se descuide el aspecto del encuentro personal con él mismo; 4) transparencia, sin que desaparezca el carácter misterioso de la persona que obra; 5) ambivalencia: siempre se subraya la libertad de adhesión o de rechazo ante la acción de Jesús.

poner un principio de unidad exterior al texto. Entonces renuncié al método clásico de la historia de la redacción, distanciándome de las anteriores presentaciones de los sinópticos. No se trata de una crítica, sino de un punto de vista distinto, más global y que me ha llevado a una mayor reserva en torno al «sentido» de los relatos de milagro.

Ahora bien, en la mayoría de los casos, se pide al exegeta que presente el sentido de los relatos analizados. Si lo que se busca es una explicación sobre cómo aparece y se forma el relato de milagro, el exegeta debe efectivamente indicar ese sentido. Pero ordinariamente, cuando se habla de «sentido», se entiende el mensaje del contenido transmitido por el relato, algo como si el crítico de arte debiera decir qué impresión hay que experimentar ante una pintura, siendo así que el crítico puede apenas indicar su génesis artística, invitando al espectador a dejarse impregnar e influir por la obra en su totalidad. Al crítico le toca la labor de iniciar en la génesis de la obra, mientras que el que la contempla es quien ha de buscar un «sentido», el cual, en última instancia, depende del encuentro del espectador con la obra. El sentido, por tanto, es plural, si bien no es lícito sacar del texto un sentido cualquiera.

Esa es la razón de que me haya parecido indispensable ir más allá de los relatos actuales, hasta una estructura primordial que consiste en la presencia correlativa de una serie de elementos básicos, cuya disposición varía de acuerdo con las situaciones que la ponen en movimiento. Nuestro intento ha sido avanzar, por debajo de las interpretaciones (= los textos evangélicos), hasta llegar a una estructura dinámica «trabajada» por la tradición. Pero entendámonos: este «trabajo» no se refiere a las pequeñas transformaciones debidas al escritor, sino a la reacción —ordinariamente inconsciente— ante una situación dada y ante una estructura destinada a comprenderla. Tal es el significado de la expresión «acción simbólica», que especifica aquí los relatos de milagro.

Lejos de proponer una «síntesis» de todos los elementos descubiertos en los análisis anteriores (empresa realmente desmesurada), espero haber puesto al lector en presencia de una estructura que abre a numerosas posibilidades ulteriores y haber mostrado así la continuidad dinámica que une el texto y la tradición viva. En esta tradición está inserto también el lector de hoy: a él está confiada la actualización del texto para que siga expresándose la palabra de Dios.

## CONCLUSION

por XAVIER LÉON-DUFOUR

Espero que, al llegar al término de esta obra, el lector esté abierto a una interpretación viva de los relatos de milagro y, por consiguiente, a una mejor comprensión de los «milagros de Jesús». Tal era el objetivo que indicaba el título del libro. No obstante, aunque este objetivo se haya logrado, me imagino que en el espíritu del lector quedan todavía pendientes numerosas preguntas. Mi intención ahora es responder a ellas no para poner fin al problema, sino para mostrar el alcance que nuestro sobrio estudio puede tener sobre las cuestiones existenciales que preocupan a nuestros contemporáneos.

Ante todo, algunas precisiones sobre el método harán ver por qué nos hemos visto obligados a seguir el largo rodeo de los relatos para llegar a los milagros de que hablan. Después podremos formular varias preguntas delicadas sobre el milagro: ¿cómo es posible distinguir su presencia?, ¿cuál es su relación con los datos misteriosos de la fe?, ¿qué papel desempeña el milagro en la vida cristiana?

### DE LOS RELATOS DE MILAGRO AL MILAGRO

Los autores de este libro hemos partido de una base común. Todos estamos de acuerdo frente a las interpretaciones de tipo «positivista», según las cuales lo único que interesa es el hecho. Para nosotros está claro que el mensaje del texto no consiste en enseñar la existencia de un acontecimiento, es decir, el hecho de que Jesús realizó tal o cual milagro. Es claro que sin acontecimiento no hay interpretación; pero el acontecimiento no vale nada por sí solo: es necesario ponerlo en relación con lo que le ha dado existencia en la memoria de los hombres, o sea, con las interpretaciones. Por tanto, si nos hemos detenido en el espinoso

problema de la historicidad, no ha sido para invitar al lector a quedarse en la conclusión de que «Jesús hizo milagros», sino —una vez afirmado el hecho sobre una base sólida— para llevarle a reconocer que lo esencial no consiste en el hecho bruto. El estudio sobre el sujeto se proponía principalmente desembarazar al espíritu del afán historicista que le abruma con harta frecuencia y corregir su idea del texto: éste no es un informe, sino la escritura de una Palabra viva. Tal corrección obedece a la comprobación de que el relato de milagro no es un «cuento», sino que requiere la existencia de un «referente» para ofrecernos su sentido. El acontecimiento es, pues, indispensable; pero es solamente aquello sin lo cual no hay interpretación: no se puede estrechar en sí mismo como si así tuviera sentido.

La obra no se ha adentrado en el campo de la pastoral o de la catequesis: hay que respetar los diversos ámbitos de lectura. El nivel en que se han situado los autores es el de la mentalidad común en una cultura determinada. Otros, más calificados en estos terrenos, se encargarán de transmitir a un auditorio más concreto los resultados a que nosotros creemos haber llegado científicamente. Aunque esta labor de transmisión no es fácil, resulta más segura gracias a los datos que aquí se ofrecen.

Hay un segundo punto en el que todos los autores están igualmente de acuerdo: la necesidad de conocer las «situaciones vitales» en que se elaboraron los textos. De hecho, sea cual fuere el método que luego se preconice, este conocimiento es indispensable como sustrato de toda lectura. En concreto puede llevar a dos actitudes inversas. Unos se preocupan de mostrar que los relatos cristianos de milagro no tienen parangón con los relatos paganos: a su juicio, las normas de moral o la teología manifiestan claramente la superioridad de los relatos evangélicos. En el extremo opuesto de esta actitud, que podríamos llamar mala apologética, se sitúa la que adoptan los autores de la presente obra: por más que el estudio de las situaciones vitales explique ciertos elementos del texto, lo que permite apreciar el valor de un relato de milagro neotestamentario es su naturaleza, no un criterio extrínseco; o, más exactamente, lo que diferencia los textos es la escritura, y lo que hace llegar a una valoración de los hechos es únicamente la fe del intérprete.

Pese a este acuerdo, el lector habrá percibido disonancias en los diversos análisis del texto; no se trata sólo de variedad de temperamentos, sino más bien de variedad de orientación. En la

obra se manifiestan tres tipos de metodología. Unos no se limitan a utilizar el método histórico-crítico para determinar las distintas situaciones vitales del texto, sino que recurren a él para profundizar en las perspectivas sintéticas de cada uno de los evangelistas. Pasando de la historia de las formas a la historia de la redacción, comparan los textos existentes y determinan, por semejanza y diferencia, las características de cada autor. Bastaría luego reunir y agrupar esos resultados analíticos para poder decir cuál es su perspectiva.

A la inversa de esta manera de proceder, otros estiman que deben limitar su labor a la lectura de relatos particulares. Es verdad que ése era aquí su objetivo; por ello no sería justo atribuirles el rechazo de una valoración de conjunto. Sin embargo, se oponen a cualquier simplificación del «género literario» de los «relatos de milagro», considerando que no es posible agrupar en un «corpus» homogéneo los diversos relatos presentes en el Nuevo Testamento. De aquí a afirmar que es imposible toda síntesis y que debemos renunciar a toda «teología» de los milagros no hay más que un paso. Paso que no se ha dado en este libro, y con razón. Los mismos autores llevan a cabo otros intentos de agrupar los datos y aplicar el método de análisis estructural a esos grandes conjuntos que son los evangelios: es lo que han hecho en la obra *Signos y parábolas* \*. Tal actitud implica el abandono de los métodos histórico-críticos en algún campo determinado.

Por último, una tercera manera de proceder, que en el fondo quiere ser un perfeccionamiento de las dos precedentes, es la que yo he intentado aplicar en el capítulo XIII y en la exposición sobre la síntesis joánica. La exégesis reciente ha descubierto la importancia de la «perspectiva sincrónica»: como ha demostrado James Barr, una palabra, una frase, un texto, no vale nada independientemente de su contexto literario e histórico. El análisis sincrónico permite detectar la estructura del relato de milagro y situarlo con respecto a los demás géneros literarios contenidos en los evangelios. Mal que pese a los derrotistas, no es imposible descubrir cierta unidad de género, no a fuerza de sumar textos, ni de reducirlos a un denominador común, ni de juzgarlos de acuerdo con un modelo preestablecido (cosa que tendían a hacer los partidarios de la historia de las formas), sino detectando, a la

\* Traducción española, Madrid, Cristiandad, 1979.

manera de V. Propp, los motivos y situando los personajes de los relatos.

El análisis sincrónico permite además proceder a un estudio diacrónico, no de los textos en sí —como si se pudiera trazar una cronología literaria de los mismos, de modo que unos procedieran de otros—, sino de la estructura previamente determinada. En nombre de esta estructura es como se pueden examinar los textos y descubrir entonces cómo se han formado. La presencia secreta de una misma estructura dinámica es lo que permite mostrar las relaciones entre los distintos textos actuales. Por su parte, el análisis funcional permite descubrir los valores, al término de este recorrido, de lo que la historia de las formas llama «situación vital».

En fin, el interés de esta presentación se centra en indicar la dirección que debe tomarse en la lectura del texto. Lo que se ofrece con ello al lector no es una «síntesis» cerrada y definitiva, sino una invitación a proseguir en la misma línea y con los mismos principios que se hayan elaborado. Existe una continuidad entre el trabajo del exegeta, el del historiador de los dogmas y el del teólogo dogmático.

Este método de lectura del Nuevo Testamento en su totalidad podría, junto con otras muchas aportaciones, abrir un camino hacia la elaboración ulterior de una *teología del Nuevo Testamento*. Las demás unidades menores, como las controversias o los *lógia*, permitirían a su vez ampliar el conocimiento de los datos neotestamentarios.

El lector que haya tenido la paciencia de seguir los largos laberintos de esta obra estará en condiciones de comprender mejor cómo la perspectiva se va ajustando al misterio. Entonces será posible gustar algunos frutos de la investigación, no evadiéndose mediante una extrapolación más o menos sublimada, sino dejando que la lectura de los textos se despliegue por sí misma en un conocimiento cada vez más exacto y sabroso. Ahora vamos a pasar de los textos a su contenido y generalizar el problema del milagro.

#### MILAGRO Y PRODIGIO

Precisamente en una época en que el misterio tiende a ser desvalorizado por no pocos cristianos, nos encontramos con una floración de lo maravilloso: de ahí la curiosidad por las «apari-

ciones» espectaculares o el recurso a la clarividencia para penetrar las tinieblas del futuro. Y existe la tentación de colocar en la misma categoría el milagro y lo extraordinario, lo prodigioso, lo maravilloso. Pero hay una diferencia fundamental entre el elemento milagroso y el maravilloso: éste puede darse perfectamente en un mundo no religioso, mientras que el primero implica un mensaje dirigido por Dios a quien percibe el hecho sorprendente. Es verdad que las maravillas diseminadas en la creación pueden ser una palabra que Dios me dirige, pero lo admirable en el milagro no es del mismo orden. Esto es lo que me gustaría precisar en tres proposiciones referentes a la relación entre milagro y prodigio.

#### 1. *El milagro y el prodigio no se identifican*

Es cierto que también el milagro parece prodigioso. Pero, en el sentido bíblico del término, no se puede reducir al prodigio que constituye su manifestación fenoménica. Todo relato de milagro auténtico es transmitido en función de una enseñanza o de un «signo» que le da sentido y, en definitiva, en función de la gloria de Dios. No hay relato que no apunte a otra cosa. Literariamente, esto lleva a limitar con rigor qué es lo que se puede entender por milagro. Si es verdad que el milagro consiste en el franqueamiento, dentro de un contexto religioso, de un límite aparentemente insuperable, se sigue que muchos prodigios no merecen el nombre de «milagro» en el sentido propio del término. No hablo aquí, evidentemente, de las extensiones de la palabra que la aplican a todo tipo de manifestaciones sorprendentes. Las acciones extraordinarias de los curanderos o las hazañas de los yoguis pertenecen al campo de la técnica o de la parapsicología. En ciertos casos no aparece la relación con Dios requerida para todo milagro; en otros falta el carácter sorprendente e inesperado; siempre falla alguno de los elementos de la estructura que antes hemos descrito. El reconocimiento del milagro se halla en el discernimiento de esas condiciones necesarias. El criterio de lo excepcional no es correcto, y el del franqueamiento de lo imposible no basta.

Pero el análisis se puede llevar todavía más lejos. Algunos relatos son relatos de milagro sólo en apariencia. Me refiero, por ejemplo, a la maldición de la higuera o a la asombrosa muerte de Ananías y Safira. Es claro que hay prodigios de castigo, que

incluso alcanzan una cifra elevada en el Antiguo Testamento; pero, hablando con rigor, no son «verdaderos» milagros. Los llamo «verdaderos» cuando el franqueamiento se produce en el sentido de un aumento o restauración de la vida. Hablar de milagros punitivos es una contradicción *in terminis*. Nos lo muestra la siguiente observación. Los prodigios de castigo son sin duda significativos en cuanto que son una revelación otorgada por Dios, al menos a los asistentes. Pero no pueden calificarse de «simbólicos»: su sentido va unido a la realidad producida que llamamos «prodigio». Prodigio y signo, sí; milagro simbólico, no. Ananías y Safira no pueden ser considerados como «beneficiarios» de su muerte repentina; quien recibe la lección es la comunidad: no se miente a la Iglesia como no se miente a Dios, porque, para la Biblia y en realidad, mentir es matar o estar muerto. Por el contrario, los milagros auténticos tienen un valor simbólico: en su prodigiosidad dicen lo que significan. El sentido es inherente al acto como tal. No es una consecuencia de la acción, sino que coincide con ella. Así, el paralítico curado simboliza el perdón de los pecados.

## 2. El prodigio no es lo específico del milagro cristiano

También en la literatura helenística hay relatos de prodigios. ¿Cuál es la diferencia entre éstos y los relatos cristianos? La apologetica clásica se esforzaba en demostrar que estos últimos eran «mejores» o «más morales» y, por tanto, superiores. Ahora bien, todos nosotros rechazamos tal interpretación, que está hecha de datos adventicios al texto: ¿de qué «moral» se trata exactamente? No quiero decir que no haya narraciones en las que el prodigio esté al servicio de la inmoralidad; pero también existen numerosos relatos cuya honestidad resulta indiscutible (sin que esto signifique que sus autores sean «cristianos sin saberlo»: esta recuperación no sería de buena ley). Baste admitir que no es el análisis del prodigio como tal lo que permite apreciar su valor.

Así, pues, se nos plantea de nuevo el problema del discernimiento del milagro. ¿Dónde se sitúa en definitiva el reconocimiento de la acción milagrosa atribuida a Dios? La respuesta no corresponde ciertamente a una *oficina de comprobaciones*: ésta podría a lo sumo declarar la presencia de algo inexplicado, lo mismo que, si fuéramos testigos de un hecho extraordinario, afirmaríamos la realidad sorprendente, pero sin comprometernos to-

davía sobre su eventual significado divino. Una vez admitido que, en la producción de un bien, «todo es de Dios y todo es del hombre», no se puede seguir suponiendo que baste un criterio material para discernir el milagro. El prodigio no tiene más función que suscitar una pregunta: es inútil pedirle una «respuesta». No nos empeñemos en «sorprender lo sobrenatural *in fraganti*». Lo que invita a ir más allá de lo que se nos impone y nos interroga es la *función* del prodigio (el sentido inherente). Por eso no hay milagros en sí; todo milagro lo es en relación con unas personas. Sólo la fe puede dar una respuesta.

Del análisis literario se sigue que los criterios de discernimiento del milagro son los siguientes: el ambiente religioso en que se produce el hecho, el prodigio de orden físico observable por todos, el carácter inesperado y puntual del hecho. No es necesario que la simbolización intervenga inmediatamente, pues puede que se revele sólo más tarde; no obstante, es inherente al prodigio mismo. Supongo, en fin, que se respetan los aspectos de gratuidad.

## 3. El prodigio no consiste sólo en curaciones

Son bastantes hoy los que sólo se fijan en las curaciones como objeto posible de la actividad milagrosa. Pero tal actitud, por comprensible que sea en la medida en que el hombre se ve directamente afectado, tiende a ignorar el poder soberano de Dios.

Del anterior análisis sincrónico se desprende que el prodigio puede ser otra cosa. Jesús anunció otros franqueamientos de límites (además de los que practicó él mismo): andar sobre escorpiones, beber un veneno sin que se siga la muerte, hablar lenguas nuevas, etc. Y es que el amor sobreabundante de Dios puede extenderse a toda la naturaleza física; dicho de otra manera, según los relatos, el determinismo queda vencido de por sí. El universo sensible (del cual el cuerpo humano es una condensación provisional sostenida por el yo) puede ser afectado por el poder del hombre que deja pasar al poder divino. Nada está totalmente separado de él, nada le es extraño en ese mundo.

Sobre todo debemos recordar que aquel por quien se produce el milagro no dispone de él a voluntad: el milagro brota espontáneamente ante una miseria insuperable. Además, si tomamos en serio la estructura del relato de milagro, lo que actúa en las curaciones es la fe del solicitante; si se trata de otros milagros,

lo que desencadena el proceso inesperado es la iniciativa del taumaturgo, la cual puede consistir simplemente en un gesto de bendición o en una frase de aliento. Según esto, sólo en un sentido derivado se puede hablar de la fe del taumaturgo. Por lo demás, esto no vale para Jesús, sino únicamente para los discípulos: en este caso, la fe designa la comunión del discípulo con el nombre de Jesús (Hch 3,6.16), hasta el punto de poder atribuir el milagro tanto al discípulo como a Jesús; la iniciativa del discípulo es en realidad iniciativa del Maestro. Cuando canta en el sol una alondra, ¿no canta el mismo sol? Pero esto es una simple comparación. Entre el taumaturgo y Jesús en persona se da una auténtica identificación para producir el milagro.

#### MILAGRO Y MISTERIO

Dado que sólo la fe permite reconocer la presencia del milagro, podemos entender mejor la naturaleza del hecho, su valor significativo. Quiero decir que el reconocimiento de un milagro abre al misterio de Dios. En eso consiste propiamente el diálogo que, a través del milagro, Dios quiere entablar con el beneficiario. El franqueamiento del límite hace salir del círculo en que permanecemos encerrados, hace entrar en el océano del misterio de Dios. Misterio que se muestra en su diversidad bajo dos aspectos —creación y resurrección—, misterio cuya unidad se revela simultáneamente, misterio, en fin, que se expresa en su relación con la miseria.

##### 1. *En su diversidad*

Los relatos de milagro, como hemos visto, se refieren a un incremento de fuerza concedida a una vida decadente o bien a un triunfo de la vida sobre la muerte inminente o real. Esta dualidad corresponde claramente a los dos aspectos bajo los cuales puede considerarse el misterio de la vida. Con esto rozamos la pregunta más universal del hombre: ¿de dónde viene la vida y qué es la muerte? Inmediatamente surge la respuesta de la fe: la vida viene del acto creador de Dios, en virtud del cual se realizó el paso del no ser al ser; este franqueamiento originario no es un milagro, porque no puede ser observado experimentalmente por el hombre: es un «antes sin antes». Se puede definir,

por tanto, como lo que sirve de fundamento a todo milagro, pues éste despliega en el tiempo el franqueamiento originario del límite por excelencia. La creación no es un milagro, sino un misterio, el misterio que da a todo milagro su fundamento último.

Pero la creación se manifiesta también de otra manera: como triunfo de la vida sobre la muerte. El hecho de la muerte, que para el creyente es a la vez fruto del pecado, no prevalece sobre una creación en la que fue el amor lo que dio la vida. También triunfa la vida sobre la muerte, sobre toda muerte, en aquel que vivió perfectamente, Jesús el Cristo. Es lo que llamamos resurrección, la «surrección» de la vida ante la muerte: no era posible que el Justo pereciera definitivamente, y Dios, justo por excelencia, devuelve la vida, una vida imperecedera para siempre, al que quiso morir por solidaridad con todos los hombres pecadores.

Otro fruto del análisis de los relatos de milagro es que pone de relieve un tipo particular: el milagro de legitimación. Me ha parecido que no debíamos sustraerlo a la categoría de los relatos de milagro e incluirlo entre las «sentencias enmarcadas» o, según Bultmann, entre los «apogegmas». Es claro que la «punta» de estos pasajes está constituida por una sentencia de Jesús, pero esto no quita que en la base del relato haya un franqueamiento de límite que no podemos poner entre paréntesis so pena de infidelidad al texto. No se puede convertir el episodio en leyenda: el acontecimiento es narrado como un hecho que da apoyo a otra cosa. A primera vista se podría decir que ese relato ofrece un «signo» solamente fuera del prodigio, en las palabras. En realidad, el relato une inmediatamente prodigio y signo, como he intentado demostrarlo con respecto al relato del paralítico de Cafarnaún: la parálisis curada simboliza el perdón de los pecados. Ya sé que algunos invierten los factores y declaran que es el perdón de los pecados lo que ha engendrado una historia imaginaria; pero el relato no se presenta así. ¿No estará motivada tal interpretación por el secreto deseo de eliminar de la escena todos los «milagros»?

Es más importante recordar qué sentido puede tener el milagro de legitimación. En este caso el franqueamiento del límite es elevado al cuadrado. Quiero decir que el objetivo no es la curación, que se realiza ciertamente, sino una verdad más profunda que permanece oculta a los asistentes por un desconocimiento de la situación. El franqueamiento del límite «da cuerpo»

a un franqueamiento «espiritual», a la transgresión de un límite impuesto arbitrariamente por los hombres, que puede ser la ley convertida en una carga. Por ejemplo, con el milagro de la curación de la oreja cortada, que parece pertenecer a esa categoría, Jesús manifiesta su oposición al comportamiento de Pedro; simboliza su libertad con respecto a las defensas terrenas, da cuerpo a las palabras que recoge Mateo: «Guarda tu espada en su vaina, porque todos los que empuñan la espada a espada morirán». La curación encarna las palabras y les confiere un peso sensible.

¿Se trata de un misterio? Sí, en el sentido de que se apunta al misterio del pecado del hombre, cuando éste llega a caricaturizar la ley de Dios y a deformar el ejercicio del poder que le es concedido por creación. El milagro de legitimación es un antídoto del pecado del hombre. La ley, que es palabra de Dios, ha sido explotada por el hombre y se ha convertido en palabra humana que somete al prójimo a sus propios fines: la controversia sobre el sábado es el tipo de la lucha contra la opresión religiosa, contra los que confiscan la religión en favor de un poder humano. El milagro surge entonces como una palabra que devuelve a la práctica religiosa su verdadero sentido: el sábado fue hecho para el hombre. La función del milagro de legitimación no es simplemente hacer admirar al Creador todopoderoso que da la vida en abundancia o celebrar la victoria del Redentor sobre la muerte y el demonio: se propone hacer reconocer el verdadero sentido de la ley, que es palabra del Dios vivo y liberador.

## 2. En su unidad

El relato de milagro no solamente se diferencia en que remite a dos aspectos de la actividad misteriosa de Dios, sino que presenta a Dios en su unidad con el hombre. Este reconoce con su aclamación que sólo Dios es la fuente del acontecimiento: ¡sólo a él la gloria! Sabe por experiencia que el milagro, siendo un fenómeno sensible en que intervienen palabras o gestos humanos, procede en definitiva de Dios. Si se suprime la aclamación, ya no hay verdadero milagro.

Aquí es donde aparece la peculiaridad de la interpretación agustiniana del milagro. En el orden del bien no hay que determinar lo que es de Dios, porque todo es de él. Pero, por otro lado, Dios no suplanta al hombre, sino que lo instala en su plena dignidad y fuerza. Baste recordar lo que Jesús declara según san

Juan: «El Padre le da obras, para que el Hijo las lleve a cumplimiento». El Hijo, lejos de ser un intermediario, expresa perfectamente la actividad divina. También el Hijo da la vida, porque el Padre es quien vivifica por excelencia: «Así como el Padre que vive me ha enviado, así yo vivo por el Padre, y quien me come vivirá también por mí». A fin de cuentas, la manera de entender el milagro depende de la idea que se tenga de las relaciones entre el Padre y el Hijo: «El Padre y yo somos uno, formamos una sola cosa»; igualmente Jesús y el creyente forman una sola cosa, son uno. Según una imagen de los Padres griegos, como una fuente última cuyo chorro secreto es el Padre y cuya pila es el Hijo, la fuerza de vida se difunde por el río del Espíritu que anima a los Hijos de Dios. Situado en el misterio, el milagro no ofrece dificultad, sino que resulta incluso sencillo, evidente; la vida del Padre nos es comunicada con vistas a la transformación del mundo que nos rodea y que somos nosotros mismos. Pero esta comunicación, fundada en una comunión profunda, se hace siempre en forma «creativa», nunca de manera repetitiva. Dios improvisa sin cesar, mientras que el hombre, en su tendencia a querer dominar a Dios, sistematiza continuamente. Toda la Biblia viene a enseñarnos que la libertad de Dios desbarata los planes de los hombres. El milagro es un entrar en la libertad de Dios y en la sobreabundancia de su amor.

## 3. En su relación con la miseria

La estructura del relato de milagro pone de relieve la estrecha vinculación que une al taumaturgo omnipotente con el miserable. Esta relación introduce en un último aspecto del misterio frente a la miseria. Dios no hace milagros para los que poseen, los cuales permanecen hoscamente encerrados en sí mismos, sin dejar un lugar al Dios que, pese a todo, está dispuesto a invadirlos. El rico en sentido profundo es el que no acepta porque posee todo. El «pobre», en cambio, manifiesta su dependencia recurriendo al que puede librarle del determinismo en que está enredado. También el taumaturgo es un pobre, porque acepta sencillamente el poder divino en acción. En realidad, el milagro interesa sólo a los pobres. Jesús, el Pobre, es quien hace milagros, y sus beneficiarios son los pobres.

En consecuencia, el milagro es simplemente una manifestación, más sorprendente que de costumbre, de la relación que une

a Dios y su criatura en estado de miseria. No hay oposición entre la actitud de humildad de la fe y la aceptación de lo extraordinario. El milagro es sobreabundancia, y la sobreabundancia se da sólo en la pobreza.

#### MILAGRO Y VIDA CRISTIANA

¿Tienen los milagros del Nuevo Testamento un lugar en el sistema del creyente de hoy? ¿O pueden ser relegados al museo de los recuerdos? Debo recordar todavía que, de por sí, el milagro implica la presencia de un hecho. No obstante, si el análisis literario obliga a ello, se puede declarar que un determinado hecho no está suficientemente probado desde el punto de vista histórico: esto es asunto de la crítica literaria. Así, nosotros consideramos que el relato de la higuera maldita no es histórico, sino una transposición narrativa de la parábola de la higuera estéril de que habla Lucas. Y yo no consideraría relato de milagro la (divertida) historia del pez que debe procurar a Pedro la dracma del impuesto. Pero lo cierto es que Jesús hizo milagros en el sentido propio del término.

Además, Jesús anunció que también los discípulos harían milagros. El hecho está ahí, indudablemente. ¿Podría haber sido inventado ese anuncio por la comunidad primitiva? Parece razonable dudarlo, pues la predicción es más bien incómoda para quienes tuvieron la ocasión de comprobar poco después que los milagros iban escaseando. Sin embargo, ¿no envió Jesús a sus discípulos a curar a los enfermos y expulsar demonios?

¿No tiene esa doble certeza histórica —Jesús hizo milagros y anunció que los discípulos los harían— un valor para el creyente de hoy? Este apenas se muestra sensible a la apologética de Lucas en los Hechos de los Apóstoles: que Jesús, por sus milagros, fue «acreditado» en su función de Mesías, comprometiéndolo así a los hombres a creer en él. Esta afirmación, válida en su contexto, llevó a los apologetas de comienzos de nuestro siglo a considerar los milagros como «pruebas» insoslayables de la divinidad de Jesús, apologética que hoy está dejada de lado. Y con razón, porque el mismo Jesús subrayaba que la evangelización de los pobres tenía tanto valor como los milagros para invitar a los hombres a creer en su mesianidad.

Indudablemente, los milagros de Jesús o de sus discípulos,

como todos los acontecimientos llamados «históricos» que no constituyen el mensaje del texto, no son indispensables para la fe más que en su generalidad. Pero este hecho tiene un alcance real. ¿Quién es este hombre que hace brotar milagros de sus manos y de su palabra? ¿Quiénes son estos discípulos que, en nombre de Jesús, multiplican también los milagros? El acontecimiento pasado sigue siendo hoy para mí una cuestión acuciante.

Tal cuestión es todavía más urgente cuando se generaliza el problema. ¿Debe nuestro presente ser transformado por la realidad de los milagros? La respuesta debe situarse en dos planos: la función del milagro en la existencia cristiana y su extensión al secreto de los individuos.

#### 1. Función actual

Al término de nuestro estudio resulta claro que el milagro, a través de los relatos de milagro, no puede ser excluido del mensaje evangélico. No tenemos por qué volver sobre el hecho de que todo relato de milagro tiene una función en la existencia cristiana del creyente: el referente, sin el cual no habría relato, invita al lector a reconocer que para Dios nada es imposible y que, un día, el Resucitado vencerá el mal en sus últimos reductos.

Pero el Nuevo Testamento dice más todavía. Anuncia, por boca de Jesús, que los discípulos harán milagros (Lc 9,1-2; 10, 9,17) e incluso, según Juan, obras aún más llamativas que las de Jesús (14,12). En realidad, los Hechos de los Apóstoles narran milagros. ¿Se refiere esta afirmación sólo a los discípulos inmediatos de Jesús o incluye a los creyentes de todos los tiempos? Tal es la pregunta acuciante que plantea el texto del Nuevo Testamento.

En nuestros días se ofrece una respuesta crítica de dos vertientes. Algunos, siguiendo a Bultmann, desmitologizan los relatos de milagro, los cuales serían un simple ropaje alegórico destinado a enseñar una verdad fundamental: que el perdón de Dios es infinito y desborda las posibilidades humanas. Lo que estos relatos afirman no es el acontecimiento como tal, sino el sentido que de él se desprende; lo demás es caduco, refleja una época en que la ciencia en sentido moderno no había hecho aún su aparición. Lo que hoy se necesita no es hacer milagros semejantes a los que se cuentan de Jesús o de los apóstoles, sino

concretar a nuestra manera la predicación evangélica del amor de Dios y de la liberación del mal.

Otra respuesta crítica presenta una nueva manera de desmitologizar los relatos de milagro partiendo de las exigencias contemporáneas de la acción sobre el mundo. Lo esencial, se dice hoy, es transformar las estructuras de la vida económica y política. ¿Para qué sirven ahora esas pequeñas acciones sobre los individuos que llamamos «milagros»? No hacen más que reforzar nuestros sueños infantiles y sacarnos de la realidad. Lo que cuenta es comprometerse valientemente a la luz de la fe en la política, el sindicalismo o la economía y proclamar así, por la propia conducta, una nueva manera de vivir que modifique las estructuras sociales injustas. Según esto, ¿no habría que interpretar hoy los relatos de milagro simplemente como una invitación a trasponer a otra clase ese modo de acción de Jesús?

¡Lejos de mí reprobar el compromiso dentro de la sociedad actual con miras a transformar las estructuras para que éstas se ajusten al proyecto de Dios! Durante demasiado tiempo la religión se ha visto relegada a la sacristía o sentida como una especie de quiste en la existencia. ¿No es esa dicotomía lo que ha llevado a muchos a ver en la religión el «opio del pueblo»? Jesús mismo no vivió de esa manera. Siguiendo a los profetas, se dedicó al servicio del reino de Dios; propuso acciones que llevaban a transformar progresivamente la existencia de su pueblo. Entre sus actos, los mismos milagros no son para él una panacea apostólica; por ello su respuesta a los enviados de Juan Bautista no culmina con los milagros, sino con la evangelización de los pobres: eso es lo esencial (Mt 11,5).

No obstante, este servicio presenta dos aspectos. Esencialmente, la Palabra anuncia el cambio radical de los valores recibidos, algunos actos atropellan los hábitos de los jefes religiosos. Por ejemplo, las comidas en compañía de personas de dudosa reputación. Todo esto parece obedecer a un propósito incommovible. Y el creyente de hoy procura caminar detrás de Jesús, ajustando su propia conducta a tal actitud; está incluso dispuesto a seguir a Cristo hasta soportar la persecución y la cruz.

El otro aspecto es que en esa actividad de servicio se destaca paradójicamente la actividad paradójica de Jesús. Y en esto el discípulo no puede seguir al Maestro en virtud de una decisión personal. De hecho, los milagros brotan como una floración en la actividad de Cristo: no hay nada sistemático, ni programado,

ni previsible en su realización. ¿Dónde reside entonces su valor?

Estos milagros contribuyen ciertamente en una escala minúscula a mejorar la condición humana. Sin embargo, si los milagros hubieran tenido una simple finalidad de beneficencia, no se comprendería por qué Jesús no curó a todos los enfermos, ni resucitó a todos los hijos muertos prematuramente, etc., ni por qué hoy, entre la multitud de los que van a Lourdes o piden una curación, son tan pocos los que reciben el favor esperado. Y es que el milagro no viene a sustituir el esfuerzo de los hombres ni a abolir la desconcertante condición de la existencia en este mundo. Su valor no pertenece propiamente al orden de la terapéutica o de la asistencia.

El valor del milagro se cifra en su relación con el reino de Dios que es preciso proclamar e instaurar. Simboliza, como hemos dicho, la actividad creadora y salvífica de Dios. Por eso sin duda los beneficiarios son «pobres», víctimas de la injusticia de los hombres o del desorden del mundo. Esta orientación privilegiada es la que guiará a un Martin Luther King, a un Helder Cámara o a la madre Teresa de Calcuta, esos creyentes de pura cepa que se han enfrentado cuerpo a cuerpo con una situación de miseria. ¿Podemos calificar su actitud de «milagrosa»? No, porque, si bien se inscribe en la tradición de servicio inaugurada por Jesús, no es franqueamiento extraordinario e inmediato de un límite considerado insuperable.

En esa aparición inesperada es donde muestra el milagro su sentido y su valor. En su rareza e inconstancia, indica que no viene a suplantarse el compromiso ordinario, sino a revelar la dimensión profunda de la acción. En algunos casos ejemplares, al lado del compromiso primordial tendente a implantar la justicia y la comunión en este mundo, se manifiesta —casi sin saber cómo— una actividad excepcionalmente eficaz, sin que sea suscitada ni provocada más que por la presencia de la miseria.

Si consideramos los posibles excesos de una y otra actividad, compromiso o milagro, vemos que deben mantenerse en tensión dialéctica. El compromiso corre el riesgo de sistematizarse en una perspectiva estrictamente horizontal y encerrarse en el círculo humano de la actividad «política». El milagro viene a abrir ese círculo escapando a sus métodos y organización. Ayuda a la actividad de compromiso a no degradarse utilizando lo religioso para fines económicos y sociales. Por su parte, si el milagro no debe ser sistematizado de manera ilusoria, es porque da fe de la ab-

soluta gratuidad divina; por el contrario, debe llevar a un compromiso más radical en la actividad de servicio.

¿Debe el creyente hacer milagros? Ciertamente no. Jesús no lo mandó nunca a sus discípulos. Pablo y muchos espirituales después de él han puesto en guardia contra la búsqueda de lo «extraordinario» como tal: sería intentar una manipulación de prodigios, de cosas que nos sorprenden, cuando éstas deben ser recibidas como dones de Dios. La *nada* de san Juan de la Cruz significa la humildad profunda en que es preciso hallarse para que Dios se manifieste como le plazca y cuando le plazca. Pero, si se presenta la circunstancia, el creyente deja que el milagro florezca en sus manos y, sobre todo, debe admitir la existencia y la posibilidad del franqueamiento del límite en que estamos encerrados. Así reconoce, con san Agustín, unas «semillas de las semillas» que, detrás de las «semillas» de la creación siempre activa, manifiestan su existencia y su fuerza, precipitando en un instante el curso de las cosas, no para suplantar nuestros esfuerzos, sino para simbolizar la actividad misteriosamente conjugada de Dios y del hombre. Entonces, para él y para los demás, aparecerá, además de la actividad de justicia y servicio, una irrupción repentina de la presencia y del amor sobreabundante, rayo de luz que traspasa la niebla de la existencia y estimula a la acción.

Tal es la obra de la Palabra de Dios, que desborda infinitamente la palabra del hombre en que intenta expresarse. Entonces se descubre la riqueza del amor ilimitado y sorprendente de Dios, y el hombre, gratuitamente, tenderá a un mayor servicio de los demás.

## 2. Extensión del milagro

Hemos limitado, por hipótesis, nuestro estudio a los milagros «propriadamente dichos», es decir, a unos fenómenos observables por cualquier hombre. El hecho relatado se inserta (parcialmente) en la continuidad de la historia, accesible a eventuales testigos: curación espectacular, liberación inesperada de la cárcel, expulsión del demonio, tempestad calmada; todos estos hechos son susceptibles, al menos en principio, de una comprobación histórica.

Pero el Nuevo Testamento narra varios acontecimientos maravillosos que no presentan esa densidad histórica. Por ejemplo, la transfiguración de Jesús o las apariciones del Resucitado no

admiten la misma lectura. Estos hechos son conocidos estrictamente sólo por los interesados; son «históricos» únicamente para quienes los vivieron. Para ellos intervienen en su existencia: hubo una ruptura momentánea de la continuidad de *su* propia historia, y esta ruptura fue el origen de una transformación que los demás pueden comprobar libremente. Lo «histórico» en el sentido estricto de la palabra es la transformación de tales individuos y el testimonio que ellos dan sobre la fuente de su transformación.

Yo me inclinaría a dar a estos milagros impropriamente dichos el nombre de «epifanías». Dios se manifiesta bruscamente a un individuo en el secreto de su ser y de su existencia. Se trataría del milagro en sí, de una percepción inmediata del misterio que sólo es transmisible por el testimonio y justificable por los frutos conseguidos. En este plano, y ampliándolo a la comunidad de los discípulos, el caminar sobre el mar según san Juan sería una epifanía de dicho tipo. No tiene la función de ayudar a los discípulos en apuros: es gratuita y quiere mostrar que Jesús está presente en su comunidad, aunque no de la manera física ordinaria. Asimismo las apariciones del Resucitado son «epifanías» de un viviente que ha cruzado la muerte y que se muestra tan sólo a los que tienen fe.

Con los milagros propiadamente dichos, Dios deja una huella visible en el mundo de los hombres, invitándoles a hacerse una pregunta sobre el origen del hecho sorprendente. Con los milagros impropriamente dichos, Dios se impone al secreto del hombre sin dejar otras huellas que los frutos de amor que ese hombre produzca en lo sucesivo: Dios se deja ver de espaldas, es decir, mediante las obras que hace producir al que ha sido objeto de tal visita.

Al afirmar que es preciso ampliar la noción de milagro más allá de los datos históricamente perceptibles, me hago simplemente eco de la sobreabundante magnificencia de un Dios que no se deja encerrar dentro de los límites en que el hombre se empeña constantemente en mantenerlo. El misterio del amor de Dios desborda infinitamente la capacidad racional del hombre.

- H. Baltensweiler, *Wunder und Glaube im Neuen Testament*: TZ 23 (1967) 241-256.
- L. Bieler, *Theios aner. Das Bild des «Göttlichen Menschen» im Spätantike und Frühchristentum* (Viena 1935-36).
- \* P. Billerbeck = H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (Munich 1922-28).
- O. Böcher, *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr* (Stuttgart 1970).
- O. Böcher, *Christus Exorcista* (Stuttgart 1972).
- C. Bonner, *The Technique of Exorcism*: HTR 36 (1943) 39-49.
- C. Bonner, *Traces of Thaumaturgic Technique in the Miracles*: HTR 20 (1927) 171-181.
- \* R. Bultmann, *Trad. syn.* = R. Bultmann, *L'histoire de la tradition synoptique* (<sup>8</sup>1971; ed. francesa: París 1973).
- \* R. Bultmann, *Problème* = *A propos du problème du miracle* (1933), en *Foi et Compréhension* 1 (París 1970) 240-257.
- R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tubinga <sup>5</sup>1965).
- T. A. Burkill, *The Notion of the Miracle with Special Reference to St. Mark's Gospel*: ZNW 50 (1959) 33-48.
- Cahiers «Évangile», *Le miracles de l'évangile*, n.º 8 (1974).
- \* G. Dellling, *Beurteilung* = *Zur Beurteilung des Wunders durch die Antike* (1955), en *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum* (Gotinga 1970) 53-71.
- \* G. Dellling, *Botschaft* = *Botschaft und Wunder im Wirken Jesu*, en *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (ed. por H. Ristow y K. Matthiae; Berlín 1960) 389-402.
- \* G. Dellling, *Josephus* = *Josephus und das Wunderbare* (1958), en *Studien*, 130-145.
- \* G. Dellling = *Verständnis* = *Das Verständnis des Wunders im Neuen Testament* (1955), en *Studien*, 146-159.
- \* M. Dibelius, *Formgeschichte* = *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tubinga <sup>2</sup>1933).
- A. Dupont-Sommer, *Exorcisme et guérisons dans les écrits de Qoumrân*, en *Congress Volume Oxford* (1959) (Leiden 1960) 246-265.
- A. Duprez, *Jésus et les dieux guérisseurs. À propos de Jean V* (París 1970).
- P. Fiebig, *Antike Wundergeschichten* (Bonn 1911).
- P. Fiebig, *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters* (Tubinga 1911).
- P. Fiebig, *Rabbinische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters* (Berlín 1933).

\* Las obras precedidas de asterisco son las citadas en abreviatura a lo largo del libro.

- A. Fridrichsen, *Le problème du miracle dans le christianisme primitif* (Estrasburgo-París 1925).
- R. H. Fuller, *Interpreting = Interpreting the Miracles* (Londres 1963).
- A. George, *Les miracles de Jésus dans les évangiles synoptiques*: LV n.º 33 (1957) 7-24.
- \* A. George, *Paroles de Jésus = Paroles de Jésus sur ses miracles* (Mt 11,5.21; 12,27.28 et par.), en *Jésus aux origines de la christologie* (1975) 283-301.
- A. George, «*Par le doigt de Dieu*» = *Note sur quelques traits lucaniens de l'expression «Par le doigt de Dieu»* (Lc xi, 20): ScE 18 (1966) 461-466.
- L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments* (2 vols.; Gotinga 1975-1976).
- \* R. M. Grant, *Miracle = Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought* (Amsterdam 1952).
- \* H. J. Held, *Überlieferung = Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, por G. Bornkamm, G. Barth, H. J. Held (Neukirchen 1960).
- \* R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros (= W)* (Leipzig 1931).
- Jésus aux origines de la christologie* (ed. por J. Dupont; Gembloux 1975).
- \* Josefo, *Ant.* = *Antigüedades judías*.
- \* Josefo, *Guerra* = *Guerra judía*.
- J. Kallas, *The Significance of the Synoptic Miracles* (Londres 1961).
- E. y M. L. Keller, *Der Streit um die Wunder* (Gütersloh 1968).
- \* K. Kertelge, *Wunder = Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (Munich 1970).
- K. Kertelge, *Zur Interpretation der Wunder Jesu. Ein Literaturbericht: «Bibel und Leben»* 9 (1968) 140-153.
- \* X. Léon-Dufour, *Études d'Évangile* (París 1965) (ed. española: *Estudios de Evangelio*, Barcelona 1969).
- \* Luciano de Samosata, *Filopseudés* (trad. francesa: E. Talbot, *Oeuvres complètes* II, París <sup>5</sup>1903, pp. 235-254; E. Chambry, *Lucien. Oeuvres complètes* II, París 1934).
- \* B. S. Mackay, *Plutarch = Plutarch and the Miraculous*, en *Miracles* (ed. por C. F. D. Moule; Londres 1965) 93-112.
- \* G. MacRae, *Josephus = Miracle in The Antiquities of Josephus*, en *Miracles* (ed. por C. F. D. Moule; Londres 1965) 127-148.
- \* A. H. McDonald, *Herodotus = Herodotus on the Miraculous*, en *Miracles* (ed. por C. F. D. Moule; Londres 1965) 81-92.
- \* G. Minette de Tillesse, *Secret Messianique = Le secret messianique dans l'Évangile de Marc* (París 1968).
- \* *Miracles = Miracles. Cambridge Studies in their Philosophy and History* (ed. por C. F. D. Moule; Londres 1965).

- The Miracles and Resurrection. Some Recent Studies*, por I. T. Ramsey y otros (Londres 1964).
- C. F. D. Moule, *The Vocabulary of Miracle y The Classification of Miracle Stories*, en *Miracles*, 235-243.
- F. Mussner, *Die Wunder Jesu. Eine Hinführung* (Munich 1967).
- F. Mussner, *Ipsissima facta Jesu?*: ThR 68 (1972) col. 177-185.
- W. A. de Pater, *Sprache der Wunder und Sprache der Wissenschaft*, en *Theologische Sprachlogik* (Munich 1971) 51-108.
- \* Pauly-Wissowa = Pauly-Wissowa, *Realenzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft* (Stuttgart 1893) s. v.
- \* R. Pesch, *Taten? = Jesu ureigene Taten?* (Friburgo de Brisgovia 1970).
- \* G. Petzke, *Apollonius = Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament* (Leiden 1970).
- Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana (= VA)*; trad. francesa por A. Chassang (París 1962) y por P. Grimal, *Romans grecs et latins* (Pléiade 134; París 1858) 1027-1338.
- R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen* (Leipzig 1906).
- A. Richardson, *Miracle = The Miracle Stories of the Gospels* (Londres 1941).
- F. Rodé, *Le miracle dans la controverse moderniste* (París 1965).
- J. Roloff, *Kerygma = Das Kerygma und der irdische Jesus* (Gotinga 1970).
- L. Sabourin, *Les miracles de Jésus*: «Bulletin de Théologie Biblique» 1 (1971) 59-80; *Les miracles de l'Ancien Testament*: ibíd. 1 (1971) 235-270; *Miracles hellénistiques et rabbiniques*: ibíd. 2 (1972) 283-308; *The Miracles of Jesus*: «Biblical Theology Bulletin» 4 (1974) 115-175; 5 (1975) 146-200.
- M. Saillard, *Miracles de résurrection dans les évangiles synoptiques. Histoire de la tradition et de la rédaction* (tesis inéd.; Lyon 1973).
- K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments* (5 vols.; Düsseldorf 1968-76).
- \* L. Schenke, *Wundererzählungen = Die Wundererzählungen des Markusevangeliums* (Stuttgart 1975).
- G. Schille, *Die urchristliche Wundertradition* (Stuttgart 1967).
- A. Shul, *Die Wunder Jesu. Ereigniss und Überlieferung* (Gütersloh 1965).
- J. P. M. Sweet, *Wisdom = The Theory of Miracles in the Wisdom of Solomon*, en *Miracles* (ed. por C. F. D. Moule, Londres 1965) 113-124.
- K. Tagawa, *Miracles et Évangile. La pensée personnelle de l'évangéliste Marc* (París 1966).
- \* G. Theissen, *Wundergeschichten = Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien* (Gütersloh 1974).

- \* D. L. Tiede, *Charismatic = The Charismatic Figure as Miracle Worker* (Missoula 1972).
- \* E. Trocmé, *Jésus = Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie* (Neuchâtel 1971) (ed. española: *Jesús de Nazaret visto por los testigos de su vida*, Barcelona 1974).
- Überlieferung = Überlieferung und Auslegung in Matthäusevangelium*, por G. Bornkamm, G. Barth, H. J. Held (Neukirchen 1960).
- H. van der Loos, *The Miracles of Jesus* (Leiden 1965).
- B. Weissmahr, *Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders* (Frankfurt 1973).
- Wunder in der Bibel*, en *Bibel und Kirche* (1974) 1-16.

## SIGLAS DE LOS LIBROS BIBLICOS

### A) *Antiguo Testamento*

Gn	Génesis	Ecl	Eclesiastés
Ex	Exodo	Cant	Cantar de los Cantares
Lv	Levítico		
Nm	Números	Sab	Sabiduría
Dt	Deuteronomio	Eclo	Eclesiástico
Jos	Josué	Is	Isaías
Jue	Jueces	Jr	Jeremías
Rut	Rut	Lam	Lamentaciones
1 Sm	1.º Samuel	Bar	Baruc
2 Sm	2.º Samuel	Ez	Ezequiel
1 Re	1.º Reyes	Dn	Daniel
2 Re	2.º Reyes	Os	Oseas
1 Cr	1.º Crónicas	Jl	Joel
2 Cr	2.º Crónicas	Am	Amós
Esd	Esdras (1.º Esdras)	Abd	Abdías
Neh	Nehemías (2.º Esdras)	Jon	Jonás
Tob	Tobías	Miq	Miqueas
Jdt	Judit	Nah	Nahúm
Est	Ester	Hab	Habacuc
1 Mac	1.º Macabeos	Sof	Sofonías
2 Mac	2.º Macabeos	Ag	Ageo
Job	Job	Zac	Zacarías
Sal	Salmos	Mal	Malaquías
Prov	Proverbios		

### B) *Nuevo Testamento*

Mt	Mateo	1 Tim	1.ª Timoteo
Mc	Marcos	2 Tim	2.ª Timoteo
Lc	Lucas	Tit	Tito
Jn	Juan	Flm	Filemón
Hch	Hechos	Heb	Hebreos
Rom	Romanos	Sant	Santiago
1 Cor	1.ª Corintios	1 Pe	1.ª Pedro
2 Cor	2.ª Corintios	2 Pe	2.ª Pedro
Gál	Gálatas	1 Jn	1.ª Juan
Ef	Efesios	2 Jn	2.ª Juan
Flp	Filipenses	3 Jn	3.ª Juan
Col	Colosenses	Jds	Judas
1 Tes	1.ª Tesalonicenses	Ap	Apocalipsis
2 Tes	2.ª Tesalonicenses		

## SIGLAS Y ABREVIATURAS

AssS	Assemblées du Seigneur
Bib	«Biblica»
BL	«Bibel und Leben»
BLE	«Bulletin de Littérature Ecclésiastique»
B. T. B.	«Bulletin de Théologie Biblique»
CBQ	«The Catholic Biblical Quarterly»
ETL	«Ephemerides Theologicae Lovanienses»
HTR	«The Harvard Theological Review»
HUCA	«Hebrew Union College Annual»
JBL	«Journal of Biblical Literature» »
JJS	«The Journal of Jewish Studies»
LV	«Lumière et Vie»
NRT	«Nouvelle Revue Théologique»
NT	«Novum Testamentum»
NTS	«New Testament Studies»
PG	<i>Patrologia Graeca</i> , ed. por J. P. Migne
PL	<i>Patrologia Latina</i> , ed. por J. P. Migne
RB	«Revue Biblique»
RGG	<i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart</i> (3. <sup>a</sup> ed.)
RHPR	«Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses»
RSR	«Recherches de Science Religieuse»
RTAM	«Revue de Théologie Ancienne et Médiévale»
RTL	«Revue Théologique de Louvain»
SC	Sources Chrétiennes
ScE	«Sciences Ecclésiastiques» o «Science et Esprit»
SDB	<i>Supplément au Dictionnaire de la Bible</i>
TR	«Theologische Revue»
TRu	«Theologische Rundschau»
TWNT	<i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i>
TZ	«Theologische Zeitschrift»
ZKT	«Zeitschrift für katholische Theologie»
ZNW	«Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft»

## OTRAS ABREVIATURAS

bT.	Talmud de Babilonia
4 Esd	4.º libro de Esdras
jT.	Talmud de Jerusalén
Jub	Libro de los Jubileos
Mid.	Midrás
R.	Rabba o Rabí
Sanh.	Sanhedrín
SLc	pasajes propios de Lucas
Test.	Testamentos de los XII Patriarcas
Tg.	Targum
Tos.	Tosefta
VA	Vida de Apolonio de Tiana, por Filóstrato
W	Relatos de los exvotos de Epidauro (ed. Herzog)

## REFERENCIAS A LOS RELATOS DE MILAGRO

Caminar sobre el mar	S	24, 55, 119, 130, 217, 237, 261s, 272, 297, 331s, 352
Caná	D	120, 261, 264s, 271-273, 297s
Cananea	C	222, 233, 249
Centurión de Cafarnaún	C	66, 115, 130, 135, 136-138, 222, 227, 232, 249
Ciego de Betsaida	C	66s, 131, 134, 217
Ciego de Jericó	C	66s, 218, 224, 245, 249, 306
Ciego de nacimiento	L	66, 133, 136, 141, 261s, 264, 271s
Ciegos (dos)	C	223s, 225, 229, 236, 309
Epiléptico	E	68, 130, 218, 222, 235, 242, 244, 306s
Hemorroísa	C	24, 66, 221, 225, 227, 250, 304-307, 310s
Hidrópico	L	66, 131, 292
Jairo (hija de)	C	52, 55, 216, 221, 223, 226, 227, 235, 244, 249, 306
Lázaro	C	262-265, 271
Leproso (uno)	C	66s, 209, 214, 225, 226, 308
Leprosos (diez)	C	136, 245, 250
Mano seca	L	37, 66, 132, 225, 292
Mujer encorvada	L	68, 242, 244, 250, 292
Nain (hijo de la viuda)	C	50, 53, 135s, 243-245, 248, 294
Oficial real	C	66, 115, 130, 135, 137s, 261ss, 264, 273
Oreja cortada	L	66, 245, 294, 316, 346
Panes (multiplicación)	D	24, 52, 53-55, 56-59, 120, 216, 237s 261-272, 321
Paralítico de Betesda	L	66, 261, 264, 271s, 273, 298
Paralítico de Cafarnaún	L	66, 116, 131s, 221, 229, 248, 298, 306
Pesca milagrosa	D	119, 251, 297s
Poseso ciego y mudo	E	67, 242
Poseso de Cafarnaún	E	131, 208s, 216
Poseso de Gerasa/ Gadara	E	67, 72, 131s, 147, 149, 202, 215, 221, 228, 250, 311, 315, 323
Poseso mudo	E	67
Sirofenicia	C	66, 131s, 138, 306
Sordo tartamudo	C	66s, 131, 134, 309
Suegra de Simón	C	23, 66, 131, 223, 227, 242
Tempestad calmada	S	297, 311, 315

C = milagro de curación, D = milagro de donación, E = milagro de exorcismo,  
L = milagro de legitimación, S = milagro de salvamento.

## RELATOS DE MILAGRO EN LOS EVANGELIOS

	Mateo	Marcos	Lucas	Juan
Caminar sobre el mar	14,22-23	6,45-52		6,16-21
Caná				2,1-11
Cananea	15,21-28	7,24-30		
Centurión de Cafarnaún	8,5-13		7,1-10	(4,46-54)
Ciego de Betsaida		8,22-26		
Ciego de Jericó	20,29-34	10,46-52	18,35-43	
Ciego de nacimiento				9,1-41
Ciego (dos)	9,27-31			
Epiléptico	17,14-27	9,14-29	9,37-43	
Hemorroísa	9,20-22	5,24-34	8,43-48	
Hidrópico			14,1-6	
Jairo (hija de)	9,18-19	5,21-24	8,40-42	
Lázaro	23-26	35-43	49-56	11,1-44
Leproso (uno)	8,1-4	1,40-45	5,12-16	
Leprosos (diez)			17,11-19	
Mano seca	12,9-14	3,1-6	6,6-11	
Mujer encorvada			13,10-17	
Naín (hijo de la viuda)			7,11-17	
Oficial real	(8,5-13)		(7,1-10)	4,46-54
Oreja cortada			22,50-51	
Panes (multiplicación) I	14,13-21	6,30-44	9,10-17	6,1-15
Panes (multiplicación) II	15,32-39	8,1-10		
Paralítico de Betesda				5,2-18
Paralítico de Cafarnaún	9,1-8	2,1-12	5,17-26	
Pesca milagrosa			5,1-11	21,3-14
Poseso ciego y mudo	12,22		11,14	
Poseso de Cafarnaún		1,21-28	4,31-37	
Poseso de Gerasa	8,28-34	5,1-20	8,26-39	
Poseso mudo	9,32-34			
Sirofenicia	15,21-28	7,24-30		
Sordo tartamudo		7,31-37		
Suegra de Simón	8,14-15	1,29-31	4,31-37	
Tempestad calmada	8,23-27	4,35-41	8,22-25	
Tullido de Betesda				5,2-18

## SUMARIOS

Mateo	Marcos	Lucas	Juan	Hechos
4,23 *	1,32-34 **	4,40-41 **	2,23	2,22.43
4,24 **	1,39 °*	5,15	6,2	5,12-13.15-16
8,16 **	3,10-11 **	5,17	12,37	6,8
9,35 *	6,13 *	6,18-19 **	20,30	8,6-8.13
12,15 **	6,54-56 °*	7,18.21		10,38
14,14 °*		8,2		14,3
14,35-36 *		9,6 °*		15,12
15,30-31		9,11 *		19,11-12
19,2		9,43b		28,9
21,14				

## DISCUSIONES Y ALUSIONES

Mateo	Marcos	Lucas	Juan	Hechos
7,22	3,15 *	4,23 **	2,18	2,19,22
10,1 **	3,22-27 **	7,22 *	3,2	4,9.10.14.16. 22.30
10,8 °*	6,2,5 **	9,1 **	4,45	7,36
11,2	6,7 **	9,2 *	5,20.36	(28,27)
11,4,5 *	6,14 *	9,40 **	7,3.21.23.31	Epístolas
11,20-21.23 °*	8,11-12 **	9,49-50 °*	9,16	Rom 15,19
12,24-29 **	9,18.28 **	10,9 *	10,25.32.38.41	1 Cor 1,22
12,38-39 **	8,38-39 *	10,13-15 °*	11,47	1 Cor 12,9. 10.28-30
(13,55)	13,22	10,17	12,18(.40)	2 Cor 12,12
13,54.58 **	16,9	11,15-22 **	14,10-12	Gál 3,5
14,2 *	16,17.18-20	11,16.29 **	15,24	1 Tes 1,5
16,1,4 **		13,32	Apocalipsis	2 Tes 2,9
17,16.19 **		19,37	13,3-4	Heb 2,4
21,15		23,8	16,14	Heb 12,13
24,24 *		24,19	19,20	Sant 5,14-16

— Las referencias aparecen dispuestas siguiendo el orden de cada libro.

— La existencia de textos paralelos sinópticos se indica de la siguiente manera:

— \*\* = paralelos en los otros dos evangelios.

— \* = paralelo en el evangelio que sigue inmediatamente conforme a la secuencia Mt-Mc-Lc-Mt-Mc.

— °\* = paralelo en el evangelio que no sigue inmediatamente conforme a la secuencia Mt-Mc-Lc-Mt-Mc.

# RELATOS DE MILAGRO EN LOS HECHOS DE LOS APOSTOLES

El tullido del templo	3,1-10	C	259
Apóstoles liberados de prisión	5,19-20	S	
El paralítico de Lidia	9,33-35	C	
Tabita en Jafa	9,36-42	C	48, 136, 255, 261
Pedro liberado de prisión	12,3-19	S	
El tullido de Listra	14,8-10	C	258
Una criada exorcizada	16,16-18	E	337
Pablo y Silas liberados de prisión	16,23-40	S	
Eutico en Tróade	20,9-12	C	256
Salvados del naufragio	27,9-44	S	
Pablo a salvo del veneno	28,3-6	L	256, 312
Pablo curado	28,8	C	256

C = milagro de curación, D = milagro de donación, E = milagro de exorcismo,  
L = milagro de legitimación, S = milagro de salvamento.  
Las cifras que siguen a las letras indican páginas de la presente obra.

# INDICE ANALITICO

*Los pasajes más importantes van en cursiva*

- Agustín, san, 18s, 28, 272, 318, 352 (cf. 346)  
Alegoría, 10s, 209s, 349  
(cf. Simbolismo)  
Ananías y Safira, 248<sup>61</sup>, 257, 299, 341s  
(cf. Castigo)  
Antiguo Testamento, 14, 25s, 29-36, 47s, 49-60, 126, 135s, 237, 256, 258  
alusiones en el NT, 57s  
citas, 50-52, 57-59  
codornices, 57, 59s  
maná, 58s, 120, 267  
(cf. Elías, Eliseo, Exodo, Terminología)  
Apariciones del Resucitado, 36<sup>58</sup>, 217, 266s, 279, 352s  
Apocalíptica, 35, 71s, 76, 93, 124, 237, 327s  
Apologética:  
el milagro como prueba, 13, 21-24, 80, 144, 257, 348  
excesos, 18, 22, 23, 24s, 26, 40, 331, 337, 342, 348  
valor del milagro, 33, 251  
Apolonio de Tiana, 36, 48, 104-107, 108, 118<sup>39</sup>, 128, 318s, 324, 334  
Aretalogías, 96s, 104, 108  
Asclepio, 96-98, 326  
  
Bat-qol, 87-90  
Bultmann, 23, 38, 115s, 119<sup>42</sup>, 130, 134, 140, 143<sup>131</sup>, 187<sup>8</sup>, 192, 292, 302, 310, 332  
  
Carismático, hombre, 318s, 322, 333  
(cf. Théios anér)  
Castigo, milagros de, 49, 240, 248<sup>61</sup>, 257, 299, 341  
Catequesis, 24, 26, 40s  
en los relatos, 121, 130, 212s, 223  
Causa primera y causas segundas, 20, 27, 34  
(cf. Creación, Naturaleza)  
Controversias, 37, 68, 117, 298s, 345s  
Creación:  
como milagro, 21, 86s, 268  
milagros y, 295, 300, 344s  
según Agustín, 18s, 352  
Cristología, 125-127, 327-330  
de Jn, 269-271  
de Lc, 243-245  
de Mc, 212, 215-216  
de Mt, 220, 223-230, 314  
(cf. Reino)  
Curación, milagros de, 23, 34, 37, 55, 133-138, 175-177, 217, 286, 293s, 321s, 343  
a distancia, 137s, 315

- Jesús curador, 121s, 125-128, 227  
 lista, 361, 364  
 relatos paganos, 100, 101, 103, 150s  
 y fe, 291s, 294, 343  
 (cf. Enfermedad, Epidauro, Medicina)
- Demonio(s):  
 creencia en los, 62, 66, 83s, 91, 93s  
 demonología judía, 60-74  
 en los relatos, 283s, 285, 295  
 Jesús acusado de ser un, 70, 93, 123  
 (cf. Enfermedad, Exorcismo, Satán).
- Desmitologización, 73, 332, 349s
- Diacronía, 39, 278, 303, 339s
- Donación, milagros de, 291, 297s, 321  
 lista, 361
- Elías, milagros de, 33, 46, 52-53, 80, 243s, 297
- Eliseo, milagros de, 23, 52s, 55s, 59, 136, 245, 297
- Endemoniado, cf. Exorcismo
- Enfermedad, 97, 100, 210, 241, 283, 321s  
 acción del demonio, 66s, 71, 121, 241s, 256  
 Jesús y el enfermo, 73, 282, 286  
 (cf. Curación, Medicina)
- Epidauro, 97-101, 108, 136
- Epifanía:  
 ¿milagro?, 113, 272, 297, 299, 353  
 término: 31-43
- Espíritus impuros, cf. Demonios
- Exodo, 32-34, 36, 57, 79s, 81, 111, 119, 244, 267-269
- Exorcismo, milagros de, 68, 72, 93, 175-177, 208, 294-296, 320-322, 322,  
 lista, 360, 363  
 ausentes en Jn, 70<sup>21</sup>, 261s, 271  
 en el judaísmo, cf. Demonios  
 en el paganismo, 105s  
 Jesús exorcista, 66-69, 72s, 121-123, 125, 247  
 operados por los apóstoles, 68, 215  
 (cf. Demonios, Enfermedad, Reino, Satán)
- Fe, 230-236, 249s, 304-307  
 consecuencia, 250s, 264s, 266  
 del taumaturgo, 249, 299, 344  
 operadora del milagro, 290-291, 294  
 pascual, 333  
 previa, 67, 127s, 248s, 262, 264, 271s
- Filón, 111s
- Filóstrato, cf. Apolonio
- Género literario, 37s, 134, 301s, 338s
- Haggadah, 58, 81-87, 120, 138
- Halakah, 81, 87-90

- Hechos de los Apóstoles (cf. lista, p. 364), 31, 72, 136, 245-247, 250, 251,  
 254s, 256, 280, 285-288, 296, 297, 320  
 (cf. Ananías, Lucas, Magia, Salvamento)
- Helenismo, 15, 36, 48, 95-107, 117, 284, 286, 295, 324
- Hermenéutica, 39-43
- Higuera estéril, 120, 218, 299s, 348  
 (cf. Castigo)
- Historia de las formas, 36s, 184-188, 191, 301s
- Historia de la redacción, 38, 184, 188-192, 193, 302
- Historicidad, 33, 36, 39, 47, 109-145, 332-334, 338  
 actitud del historiador, 138-143  
 historiografía, 102s, 110-113, 134
- Imposición de manos, 67, 286, 294
- Impuesto pagado al templo, episodio del, 118, 120, 299, 348
- Jesús:  
 tentaciones, 68, 71, 73, 280  
 transfiguración, 279, 297, 352s  
 y Moisés, 244  
 (cf. Apariciones, Cristología, Curación, Demonios, Exorcismo, Historicidad,  
 Ley, Magia, Milagro, Muerte, Palabra, Poder, Reino, Resurrección,  
 Satán, Secreto mesiánico, Taumaturgo)
- Josefo, 31<sup>44</sup>, 81, 91s, 110s, 112s, 121, 125, 137, 253s, 267, 318s
- Juan, 56-60, 69s, 115, 259-274
- Juan Bautista, 126, 216, 266  
 respuesta de Jesús a, 50, 124<sup>66</sup>, 316, 348, 350
- Legitimación, milagros de, 272, 297-301, 345s, lista, 361, 364  
 Jesús legitimado por sus milagros, 34, 348s
- Ley:  
 Jesús y la, 214  
 Torá y milagros, 58, 78s, 89, 92-94  
 (cf. Legitimación)
- Leyenda y folklore, 119<sup>45</sup>, 119, 128, 137, 140
- Leyes de la naturaleza, cf. Naturaleza
- Lucas, 66<sup>15</sup>, 66, 67, 134, 240-258, 307
- Magia, 65s, 68, 83, 290, 308, 318s, 329  
 Elimas, 247, 257, 300  
 Jesús y la, 69s, 92s, 228, 319  
 Simón Mago, 247s, 319
- Maimónides, 21<sup>12</sup>, 76, 78, 79
- Mal, 63, 71, 73, 175, 215, 241s, 346s  
 límite que se impone, 261s, 284, 288s, 290, 299
- Maravilloso, 21s, 109-114, 329  
 fenómenos maravillosos en el NT, 36, 279  
 (cf. Prodigio)
- Marcos, 55, 115, 117, 122, 132, 134, 207-219, 305, 307-309  
 final, 208

Mateo, 50s, 134, 220-239, 306s, 310s, 314-316

Medicina, 65s, 68, 83, 108, 242, 321, 325

en Lc, 67, 241s

lugares de curación, 100, 317, 324

psiquiatría, 24

Mesías:

coloración de los relatos, 55s, 76

como taumaturgo, 125-127

milagros y tiempos mesiánicos, 81-82

Método:

de la obra, 13-16, 147, 278, 302, 337-340

de lectura, 184-202

(cf. Hermenéutica, Historia de la redacción, **Historia de las formas**, Psicoanálisis, Semiótica)

Milagro:

*Acontecimiento o hecho:*

ambigüedad y fracaso, 214, 250, 257s, 328

autor, 25, 30, 76, 192, 248, 269s, 333, 346s, 353

extensión, 353

noción, 17s, 20s, 43, 279, 290s, 299, 341, 352

«referente» de los relatos, 29, 42, 191, 333, 337s, 347s, 349, 352

simbolizado, 329 (cf. Simbolismo)

(cf. Historicidad, Prodigio)

*Comprensión del hecho:*

comprensión dogmática, 17-20 (cf. Apologética)

comprensión filosófica, 20, 28s (cf. Causa, Creación, Naturaleza)

comprensión histórica, 139-143

comprensión judaica, cf. Rabinismo

comprensión primitiva, 25

creencia en los milagros, 107s, 109-114, 324-327

discernimiento, 20, 27, 35, 94, 250, 256, 342s

milagro y misterio, 344-348

milagro y prodigio, cf. Prodigio

palabras de Jesús sobre los milagros, cf. Palabra

pobreza, 318, 347s, 350s

presencia actual, 219, 274, 348-353

razón y racionalismo, 15, 18, 21, 23, 28, 37, 72, 76, 110, 262-263, 331s, 337, 352 (cf. 252s, 285s...)

NT:

agrupamiento, 55s, 115s, 205, 314s

clasificación, 32, 37, 130-132, 208s, 264s, 281, 291-300

contexto de enseñanza o de predicación, 209, 240, 243, 260, 272

contexto evangélico, 38, 49, 263, 316s

contexto histórico, 317-327

forma y estructura, 37s, 42, 221-223 (Mt), 261-265 (Jn), 279-301, 339, 341

formación, 115-118, 302-317

función, 35s, 253-258, 270-274, 317-334, 349

lista, 361, 364

número, 277, 332

situación vital, cf. Situación

*Relatos:*

del AT, cf. Antiguo Testamento

del judaísmo, 82-91 (cf. Rabinismo)

paganos, cf. Helenismo, Historicidad (**historiografía**)

*Interpretación de los relatos:*

«acción simbólica», 323s, 330, 335

alcance misionero, 324

especificidad cristiana, 135, 140, 324-330, 331s, 333s, 338s, 342s

fundamento, 317, 333

misterio de la creación y de la resurrección, 344-347

¿producto de un sueño?, 330s, 333

reacción del oyente, 330

relación con la salvación, cf. Reino, Salvación

relación con los pobres, 329, 347

sentido, 39, 190, 195, 209-213, 250, 255-257, 261, 277s, 330-335

valor contemporáneo, 348-352

(cf. Castigo, Catequesis, Curación, Desmitologización, Donación, Epifanía, Exorcismo, Fe, Legitimación, Leyenda, Palabra, Poder, Prodigio, Sacramentos, Salvamento, Signo, Sumarios, Taumaturgo, Terminología)

Mito, 72s

Muerte:

pasión de Jesús, 70, 94, 245

vencida, 301, 344

y Jesús, 223s, 244, 262

(cf. Resurrección)

Naturaleza:

ciencias de la, 13, 20, 24, 29, 140-143

leyes de la, 20, 21, 24-28, 34-37, 76-78, 118, 140s, 253

milagros sobre la, 19, 34, 37, 118s, 141, 142, 279, 292, 300, 343

Obra:

*érgon*, 29s, 260, 268

y palabras, 268s

(cf. Signo)

Oración, 68, 83, 296

de Jesús, 134, 243, 286

pagana, 96, 106, 108s

(cf. Petición)

Orígenes, 323, 328

Pablo, 136, 277, 352

Paganos:

apertura a los, 29s, 131, 135s, 187, 205, 216s, 234s

relatos paganos (cf. Helenismo, Historicidad)

## Palabra(s):

de Jesús sobre sus milagros, 51, 67, 70, 124, 257, 316, 349s  
 del taumaturgo, 286s  
 eficaz, 134, 209, 314  
 milagros y palabra, 219, 257, 263, 269, 272, 346, 352  
 texto y, 41-43  
 (cf. Obra)

Parapsicología, 28, 333, 341

Petición, 262, 285, 289, 294, 296

## Poder:

actos de, 19, 32, 211, 217, 260  
 de Cristo, 109, 114, 119, 123, 133, 181, 211, 217, 223, 306, 315  
 (cf. Cristología, Historicidad)  
 debilidad de Cristo según Mc, 211, 215-218, 219  
*dýnamis*, 24s, 252, 254  
 y palabra, cf. Palabra

Posesión, cf. Exorcismo

## Prodigio:

búsqueda, 34, 86, 256, 352  
*mofet*, 29  
 repulsa de Jesús, 124<sup>71</sup>, 328  
*téras*, 29, 255, 266s  
 y fe, 264  
 y milagro, 14, 20, 22-25, 32, 34s, 121, 326, 340-344

Profetas, 34, 300

falsos, 35, 93s, 247

(cf. Elías, Eliseo)

Psicoanálisis, 178-182, 200, 201

Rabinismo, 33<sup>47</sup>, 75-94, 114, 136

Reino de Dios, 72, 122s, 125, 214, 256, 260, 327-329, 351 (cf. Salvación)

## Religiones:

historia de las, 298, 324-327, 331s (cf. Helenismo)  
 primitivas y milagro, 25

## Resurrección:

de Cristo, 279, 301, 316, 333, 344  
 lista, 361, 364  
 reanimaciones, 52, 54, 55, 133<sup>95</sup>, 136, 293, 344  
 (cf. Apariciones, Curación)

Sábado, 240<sup>3</sup> (cf. Controversias, Legitimación)

Sacramentos, 212, 270, 273

Saliva, 260, 274, 286

Salvación, 35, 71, 120, 125, 314s

historia de la, 35, 245, 258

(cf. Reino, Signo)

Salvamento, milagros de, 246, 248<sup>61</sup>, 281s, 296s, 322, lista, 361, 364

## Satán:

afrontado y vencido por Jesús, 67, 70-74, 123, 211, 214, 222s, 251s, 254s,  
 256, 285, 294s, 296, 322s  
 «el fuerte», 68, 123, 244

en el AT, 63s

(cf. Demonio, Exorcismo, Reino)

Secreto mesiánico, 92<sup>75</sup>, 211s, 214

(cf. Silencio)

Semiótico, análisis, 149-177, 193-201, 248

## Signo:

de Jonás, 124s

en Jn, 260, 265-268, 269-274

escatológicos, 252, 267

milagro/signo, 13, 22s, 25, 78-80, 208, 219, 251, 256s

*tot*, 29, 79

rechazo de Jesús, 125

*seméion*, 29-32, 255, 266s

y fe, 267, 273s

y sacramentos, 274

Silencio, consigna de, 224s, 287, 307-309

(cf. Secreto)

## Simbolismo:

de los gestos de Jesús, 329, 342

en el lenguaje, 73s, 329s, 343

en Jn, 57, 267s, 269-274

en los relatos del NT, 119s, 298, 314

en Mc, 209s, 214, 219

(cf. las referencias a los relatos en la lista de p. 360)

Sincronía, 39, 41, 278, 303, 339

Situación vital, 36, 316-324, 337s

Spinoza, 21, 76

Sumarios, 67, 122, 225, 295

lista, 363

Tacto, 67, 106, 286, 294

Taumaturgo, 121, 247, 280, 282, 285s, 289

discípulos, 246, 244, 347

helenístico, 104, 247 (cf. Apolonio, Théios anér)

iniciativa, 135, 262, 264, 291, 294, 296s, 344

Jesús, 243-245, 268 (cf. Cristología, Historicidad)

relación con el miserable, 264, 280, 291, 346s

repulsa del, 262, 285

(cf. Fe)

Teología del NT, 15, 38s, 40, 43, 278, 339

Terminología, 29-32

contactos con el AT, 53-55, 59s

en Jn, 260, 265-268

en Lc, 254s, 256, 257

en Mc, 208

Théios anér, 104-108, 116, 248, 325

Tomás, santo, 19s, 40

Tradición, 58, 118s, 125, 127, 134s, 139, 220, 228, 302s, 310

tendencias, 310-313

Voltaire, 21